This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Ga
113
227.6

HARVARD
UNIVERSITY
LIBRARY

Ga 113.227.6

Harvard College Library

FROM THE

CONSTANTIUS FUND

Established by Professor E. A. SOPHOCLES of Harvard University for "the purchase of Greek and Latin books, (the ancient classics) or of Arabic books, or of books illustrating or explaining such Greek, Latin, or Arabic books." Will, dated 1880.)

Received 18 Oct., 1901.

UEBER DEN

BEGRIFF DES WORTES

ΦΑΝΤΑΣΙΑ

BEI ARISTOTELES.

VON

Dr. J. FREUDENTHAL.

GÖTTINGEN,
VERLAG VON ADALBERT RENTE.
1863.

Ga 113.227.6

HARVARD COLLEGE
OCT 18 1901
LIBRARY

Constantine fund

Dem

hochwürdigen Herrn Director

Dr. Z. Frankel

in Breslau

in treuer Liebe

gewidmet.

Nicht bloss Völker, Künste und Wissenschaften haben ihre Geschichte, sondern auch Worte und Begriffe, deren Bedeutung und Auffassung wandelbar ist, wie die Dinge, denen sie entsprechen, wie die Wissenschaften, deren Inhalt sie ausmachen, wie das Denken der Menschen selbst nach Köpfen, Ständen, Völkern und Zeiten verschieden ist. Diese Entwickelung vollzieht sich zwar leise und fast unmerklich, wirkt aber mit unwiderstehlicher Macht. Empirische Erfahrung und speculative Betrachtung üben ihre Kraft an den Worten, fast jeder neue grosse Gedanke, der einen bestimmten Begriff zum Gegenstande hat, schiebt eine neue Bedeutung hinein, scheidet eine alte aus und setzt so einen dauernden Niederschlag in ihm ab. Kurz, mit Ausnahme der mathematischen giebt es wenig Begriffe, deren Inhalt nur einige Jahrhunderte hindurch und bei demselben Volke gänzlich unverändert geblieben wäre. Daher ist denn auch die wissenschaftliche Bestimmung vieler Begriffe eine der schwierigsten Aufgaben der Naturforschung und die Geschichte der Philosophie ist an die Entwickelung weniger Begriffe geknüpft, an die Begriffe Gott, Substanz, Seele.

So hat denn auch das Wort *φαντασία* eine reiche Geschichte, die sich durch mehre Jahrtausende hindurchzieht. Lange Zeit mag es gesprochen worden sein, ehe Platon [1]) kam und es in einer Bedeutung anwendete, die allein ihm seine Bedeutung für die Psychologie gab, aber noch waren die vulgäre und diese psychologische Bedeutung unentwirrt beisammen. Erst Aristoteles hebt die psychologische Seite scharf und streng hervor, und sieht diesen Begriff als den Quell an, aus dem viele der wichtigsten Phänomene des See-

[1]) Ed. Müller, Geschichte der Theorie der Künste I, 42. Dass schon Xeniades und Protagoras *φαντασία* in psychologischem Sinne angewendet haben (nach Sext. Emp. adv. Mathem. VII, 53. 60), ist höchst unwahrscheinlich.

lenlebens hervorgehen. Seine Bedeutung steigt noch in den Philosophenschulen der Griechen nach Aristoteles, Philostratus giebt ihm auch für die Aesthetik sein volles Recht [1]), in wenig veränderter Gestalt und Bedeutung tritt das Wort dann ein in die romanischen und germanischen Sprachen und behält seinen Werth für Psychologie und Aesthetik bis auf unsere Tage.

Hier nun soll es versucht werden, die Bedeutungen, die dieses Wort bei Aristoteles hat, zu erkennen und aus einzelnen Lehren und Andeutungen, die über das ganze Corpus aristotelischer Schriften zerstreut sind, die aristotelische Theorie der *φαντασία* im Zusammenhang darzustellen Das Gelingen dieses Versuches wird aber wesentlich gefördert werden, wenn zuvor wenigstens einige wichtigere Stellen über *φαντασία*, bei denen eine Abweichung von den früheren Erklärungen [2]) nothwendig schien, näher betrachtet worden sind.

Der aristotelische Text zur Lehre von der *φαντασία*.

de anima 1, 4. 408 b 15: *τοῦτο δὲ μὴ ὡς ἐν ἐκείνῃ τῆς κινήσεως οὔσης, ἀλλ' ὁτὲ μὲν μέχρι ἐκείνης, ὁτὲ δ' ἀπ' ἐκείνης, οἷον ἡ μὲν αἴσθησις ἀπὸ τωνδί, ἡ δ' ἀνάμνησις ἀπ' ἐκείνης ἐπὶ τὰς ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις κινήσεις ἢ μονάς.*

Die Erklärungen der letzten Worte *ἡ δ' ἀνάμνησις — μονάς* bei Philoponus und Simplicius werden von Trendelenburg zu Aristoteles de anima p. 270 f. mit Recht zurückgewiesen. Er selbst erklärt sie folgendermaassen: „Recordatio cum imaginandi facultate intime conjunta. . . . Ita inest vita (sc. memoriae) ut quod meminimus videre vel audire nobis videamur. Quod in recordatione motus ad ipsa usque sensuum instrumenta procedere dicuntur, id ultra veri fines dictum esse videatur . . . . Aristoteles, qui imaginationem motum esse ostendit ab efficaci sensu profectum (III, 3. §. 13 sqq.)

[1]) Ed. Müller a. a. O. II, 316.

[2]) Zumal da, wo ich gezwungen zu sein glaubte, von den Erklärungen eines Bonitz, Brandis, Trendelenburg, Zeller abzuweichen, ohne deren Werke dieser Versuch unmöglich hätte unternommen werden können.

quoniam recordatio imaginationem excitat, recordationi motum ab anima versus sensus inesse, jure suo dicere potuit."

Ausser dem eigenen Geständnisse Trendelenburg's „id ultra veri fines dictum esse", muss man gegen diese Erklärung einwenden, dass zwar die Bewegung der Sinne (*κινήσεις*), aber nicht die Ruhe (*μονάς*), welche durch die Rückerinnerung erzeugt werden soll, erwiesen worden ist.

Brandis Aristoteles und seine akad. Zeitgenossen 2te Hälfte S. 1089 übersetzt: „Die Bewegung reicht bald bis an die Seele, bald geht sie von ihr aus; in ersterer Weise verhält sich's mit der von den Organen ausgehenden und zur Seele hingehenden Wahrnehmung, in der andern mit der von der Seele ausgehenden und Bewegung oder Ruhe in den Sinnesorganen erregenden Wiedererinnerung."

Gegen diese Erklärung, die dem Simplicius folgt, ist auch wesentlich dasselbe, was Trendelenburg gegen Simplicius geltend macht, einzuwenden: In Aristoteles' Worten liegt nicht: „die Bewegung oder Ruhe erregende Wiedererinnerung", sondern: „die Rückerinnerung ist eine Bewegung von der Seele hin zu den *κινήσεις ἢ μονὰς ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις*". Ferner sieht man zwar ein, wie eine Bewegung, nicht aber, wie Ruhe unmittelbar durch die Rückerinnerung erzeugt werden kann.

Der Sinn der Stelle scheint daher folgender zu sein: In den Sinnorganen bleiben nach dem Verschwinden der Sinneswahrnehmungen Affectionen zurück, die Aristoteles *κινήσεις* oder auch *μονὰς* an mehren Stellen nennt [1]). Die *ἀνάμνησις*, eine Rückerinnerung durch Ideenassociation, gleicht dem Schlusse [2]), geht also von der Seele aus hin zu den Affectionen, die in dem Sinnorgane, einem allerdings „inanime quoddam receptaculum" [3]), zurückgeblieben sind. Die Stelle ist also zu übersetzen: „So geht die Wahrnehmung von den Einzeldingen, die Rückerinnerung aber von der Seele

1) Anal. post. II, 19. 99 b 36: *ἐνόησε δ' αἰσθήσεως τοῖς μὲν τῶν ζῴων ἐγγίνεται μονὴ τοῦ αἰσθήματος* ... de ins. c. 3. 461a 18: *τὰ φαντάσματα καὶ αἱ ὑπόλοιποι κινήσεις* ... de anima III, 2. 425 b 24: *διὸ καὶ ἀπελθόντων τῶν αἰσθητῶν ἔνεισιν αἱ αἰσθήσεις καὶ φαντασίαι ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις.*

2) de mem. c. 2. 453a 9.

3) S. 19 f.

aus hin zu den in den Sinnorganen befindlichen Affectionen oder Rückständen.“ [1])

Aehnlich Themistius, genau dasselbe bei Argyropylus: „recordatio autem ab illa, ad eos motus vel status, qui sunt in ipsorum sensuum instrumentis.“

de anima II, 2. 413 b 21: *καὶ γὰρ αἴσθησιν ἑκάτερον τῶν μερῶν ἔχει καὶ κίνησιν τὴν κατὰ τόπον, εἰ δ' αἴσθησιν, καὶ φαντασίαν καὶ ὄρεξιν· ὅπου μὲν γὰρ αἴσθησις, καὶ λύπη τε καὶ ἡδονή, ὅπου δὲ ταῦτα ἐξ ἀνάγκης καὶ ἐπιθυμία.*

Aus den Worten *καὶ φαντασίαν* würde folgen, dass, wie hier die zerschnittenen Theile der Insecten, so alle Thiere, die Wahrnehmung haben, zugleich *φαντασία* besitzen müssten.

Dem widersprechen aber viele andere Stellen: Gleich im folgenden Cap. 3. 415 a 10 heisst es: *τοῖς μὲν οὐδὲ φαντασία.* Ferner: de anima III, 3. 428 a 9. 22. 24. Anal. post. II, 19, 99 b 36. Metaph. A, 1. 980 a 28 und zweifelhaft bleibt es, ob auch nur eine Art von dunkeler *φαντασία* bei niederen Thieren vorhanden sei: de an. II, 3. 414 b 16 und III, 11. 434 a 4. Auch unterbrechen die Worte *καὶ φαντασίαν* den Zusammenhang, denn durch den Satz *ὅπου μὲν γὰρ* u. s. w., der doch das Vorhergehende beweisen soll, wird nur begründet: *εἰ δ' αἴσθησιν, καὶ ὄρεξιν,* nicht aber, dass, wo *αἴσθησις* sei, nothwendig auch *φαντασία* vorhanden sein müsse.

Dass *καὶ φαντασίαν* zu streichen sei, wird noch klarer, wenn man eine Parallelstelle neben den Text stellt: 414 b 1 (vgl. de somno 1. 454 b 29): *εἰ δὲ τὸ αἰσθητικὸν καὶ τὸ ὀρεκτικόν .... ᾧ δ' αἴσθησις ὑπάρχει τούτῳ ἡδονή τε καὶ λύπη καὶ τὸ ἡδύ τε καὶ λυπηρόν, οἷς δὲ ταῦτα καὶ ἡ ἐπιθυμία.*

Wodurch die Verderbung entstanden und ob vielleicht von Aristoteles statt *καὶ φαντασίαν* ein *φαίνεται* geschrieben worden sei, muss zweifelhaft bleiben.

de anima III, 3. Der Zusammenhang dieses Capitels, dem einzigen, in welchem Aristoteles die *φαντασία* als solche in grösserer Ausführlichkeit bespricht, ist folgender:

---

[1]) Ein die Bedeutung von *μονὴ* deckendes deutsches Wort konnte ich nicht auffinden. „Bleibsel“ oder „Stand“ sind leider ungebräuchlich.

Im 12. Cap. des 2., sowie in den zwei ersten Cap. des 3. Buches war von Aristoteles die Wahrnehmung im Allgemeinen besprochen worden. Im Anfange des 3. Cap. wird die Ansicht widerlegt, Denken sei nichts wie eine Art des Wahrnehmens (*ἐπεὶ δὲ — καὶ λόγος* 427 a 17 — b 14.). Dann kommt eine Abschweifung zur *φαντασία*, die in ihrer Verschiedenheit vom Denken, insbesondere von der *δόξα* durch mehre Gründe nachgewiesen wird (*φαντασία γὰρ — θαρραλέα* b 24). Aristoteles wendet sich zum Denken zurück, giebt eine kurz vorher angeführte Eintheilung desselben, theilt dann das gesammte Gebiet des Denkens in *φαντασία* und *ὑπόληψις* und wendet sich zuerst zur Besprechung der *φαντασία* (— *λεκτέον* b 29). Sie ist weder *αἴσθησις* (— *ὁράματα* 428 a 16), noch *ἐπιστήμη* oder *νοῦς* (— *καὶ ψευδής* a 18), noch *δόξα* (— *ἡ φαντασία* b 10). Der Angabe ihres wirklichen Wesens oder vielmehr ihres physiologischen Grundes (— *γιγνομένη* 429 a 2) folgt eine Ableitung ihres Namens und eine kurze Bemerkung über ihre Bedeutung für Thiere und Menschen.

Wie diese Uebersicht zeigt, steht Alles in genauem Zusammenhange bis auf die Stelle 427 b 14—24. Dieser Mangel des Zusammenhanges zeigt sich auch sprachlich. *φαντασία γὰρ ἕτερον καὶ αἰσθήσεως καὶ διανοίας* soll die vorhergehende Behauptung begründen oder doch erläutern, dass Wahrnehmung und Denken verschieden seien, 1) weil *ἡ αἴσθησις τῶν ἰδίων* immer wahr, das Denken aber auch falsch sei; 2) weil Wahrnehmung allen Thieren, Denken nur den Menschen zukomme. Aber wie soll das möglich werden? Ist es klar und verständlich, wenn Brandis a. a. O. S. 1125 übersetzt: „Auch ist die Wahrnehmung der jedem Sinne eigenthümlichen Gegenstände stets wahr und allen Thieren gemeinsam, das Denken wahr oder falsch und nur bei solchen Thieren zu finden, die der Vernunft theilhaft; denn von beiden müssen wir das Vorstellen unterscheiden“ u. s. w.?

Jul. Pacius in seinem Commentar zu de anima giebt folgende Erklärung des *γάρ*: „— probat enim distinctionem inter sensum et ratiocinationem ex eo quod inter utrumque collocatur phantasia, quae ab utroque separatur, nam si ambo extrema differunt a medio, multo magis differunt inter se.“

Aber diese Erklärung ist viel zu gekünstelt, um für wahr gelten zu können.

Besser könnte man es folgendermassen zu erklären suchen: „Wahrnehmung", so hiess es vorher, „kommt allen Thieren zu, Denken nur wenigen." (Dem darf man nicht einwenden, dass ja die *φαντασία* eine Art von *αἴσθησις* sei und wie das Denken nicht allen Thieren zukomme), „denn die *φαντασία* ist verschieden von Wahrnehmung und Denken."

Dass ähnliche Ergänzungen bei Aristoteles zuweilen gemacht werden müssen, steht fest; dass sie aber so viel voraussetzen und hineinschieben dürfen, ist höchst zweifelhaft.

Andere Bedenken gegen die Stelle sind folgende: Die Eintheilung des *νοεῖν* 427 a 27 und der Uebergang zur nachfolgenden Betrachtung über die *φαντασία*, sieht gar nicht aus, als ob Aristoteles schon früher in 2 Paragraphen über *φαντασία* gesprochen habe.

Der in §. 8—10 gegebene, sehr ausführliche Nachweis, *φαντασία* sei nicht identisch mit *δόξα*, nimmt nicht die mindeste Rücksicht darauf, dass derselbe in unserer Stelle schon geführt ist, und die Worte *λείπεται ἄρα ἰδεῖν εἰ δόξα* 428 a 18 zeigen, dass diese Ansicht noch nicht widerlegt ist [1]).

Dass *φαντασία* und *δόξα* verschieden sind, wird durch folgende Gründe nachzuweisen gesucht:

427 a 17 *τοῦτο μὲν γὰρ τὸ πάθος* (*ἡ φαντασία*) *ἐφ' ἡμῖν ἐστίν, ὅταν βουλώμεθα* (*πρὸ ὀμμάτων γὰρ ἔστι ποιήσασθαι, ὥσπερ οἱ ἐν τοῖς μνημονικοῖς τιθέμενοι καὶ εἰδωλοποιοῦντες*) *δοξάζειν δ' οὐκ ἐφ' ἡμῖν· ἀνάγκη γὰρ ἢ ψεύδεσθαι ἢ ἀληθεύειν.* Dieser Gegensatz ist schief. Von der *φαντασία* wird gesagt, sie stehe in unserer Macht, *ὅταν βουλώμεθα*, also zeitlich;

[1]) Keine Schwierigkeit macht folgende Stelle: 427 b 16 *ὅτι δ' οὐκ ἔστιν ἡ αὐτὴ νόησις καὶ ὑπόληψις φανερόν.* Soll *νόησις*, wie es der Zusammenhang verlangt, *φαντασία* bezeichnen, so ist der Gegensatz, wie Trendelenburg hervorhebt, höchst unklar ausgedrückt. Unsere Lesart steht durch alle Handschriften und durch Simplicius und Philoponus fest und als blosse Emendation hat margo U kurzweg *φαντασία* statt *νόησις* geschrieben. Der Satz wird klar, wenn man *νόησις* nicht als Subject, sondern als Prädicat fasst und übersetzt: „Dass sie (die *φαντασία*) nun aber nicht dieselbe Art des Denkens ist, wie die Reflexion, (*ὑπόληψις*), ist klar." Als Arten der *νόησις* werden *φαντασία* und *ὑπόληψις* einander gegenübergestellt 427 b 28.

von der *δόξα*, sie sei nicht in unserer Gewalt, *ἀνάγκη γὰρ ἢ ψεύδεσθαι ἢ ἀληθεύειν*, also in Bezug auf Wahrheit und Falschheit.

Aber der Gegensatz ist zugleich falsch. Denn auch zu meinen und zu denken steht bei uns, wann wir wollen; vgl. de an. II, 5. 417 b 24: *διὸ νοῆσαι μὲν ἐπ' αὐτῷ ὁπόταν βούληται.* Und umgekehrt, wie die Meinung ist auch die *φαντασία* dem Kriterium der Wahrheit und Falschheit unterworfen, wenigstens nach der Ansicht, die Aristoteles in diesem Cap. ausspricht. 428 a 3 (*ἡ φαντασία*) *μία τίς ἐστι τούτων δύναμις ἢ ἕξις, καθ' ἣν κρίνομεν καὶ ἀληθεύομεν ἢ ψευδόμεθα.* — 12. 15. 18 b 17. 28 f. [1]).

Auch der folgende Beweis ist nicht stichhaltig 427 b 21: *ὅταν μὲν δοξάσωμεν δεινόν τι ἢ φοβερόν, εὐθὺς συμπάσχομεν, ὁμοίως δὲ κἂν θαρραλέον· κατὰ δὲ τὴν φαντασίαν ὡσαύτως ἔχομεν ὥσπερ ἂν οἱ θεώμενοι ἐν γραφῇ τὰ δεινὰ ἢ θαρραλέα.* Wie wir viel Furchtbares „meinen" können, ohne zu erschrecken, so können wir auch durch Bilder der *φαντασία* in Freude oder Schrecken versetzt werden. Vgl. de ins. 3. 460 b 3 f. 462 a 14, Probl. XXX, 7. 956 a 20.

Diese Gründe scheinen hinreichend, um zu beweisen, dass Aristoteles die Stelle *φαντασία γὰρ — θαρραλέα* 427 b 14—24 in diesem Zusammenhang nicht geschrieben habe. Ob sie aber dennoch von Aristoteles herrühre, wie die durchweg aristotelische Ausdrucksweise glaublich macht [2]), oder von Jeman-

---

[1]) Allerdings herrscht über diesen Punkt bei Aristoteles einige Verworrenheit. Denn de an. III, 8. 432 a 11 wird behauptet, der *φαντασία* komme *τὸ ἀληθὲς ἢ ψεῦδος* gar nicht zu. Dasselbe geht hervor aus de mem. 1. 450 a 25 f., wonach *φάντασμα* ohne alle Beziehung zu einem Objecte sein soll. Aber in unserm ganzen Cap. ist von einer solchen *φαντασία* nicht die Rede. Eine ähnliche Unklarheit ist bei der *αἴσθησις* wahrzunehmen. Nach 428 a 16 *ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τῶν ἀεὶ ἀληθευόντων* f. gehört *αἴσθησις* nicht zu diesen *ἀεὶ ἀληθευόντων.* a 11 aber heisst es: *αἱ μὲν* (sc. *αἰσθήσεις*) *ἀληθεῖς ἀεί*, was nach 427 b 11 auf *αἴσθησις τῶν ἰδίων* zu beschränken ist. Eine Einschränkung dieser Einschränkung wird wieder verlangt 428 b 18: *ἡ αἴσθησις τῶν μὲν ἰδίων ἀληθής ἐστιν ἢ ὅτι ὀλίγιστον ἔχουσα τὸ ψεῦδος.* vgl. übrigens Metaph. *Γ*, 5. 1010 b 1 f. Doch sind dergleichen Nachlässigkeiten noch keine Widersprüche.

[2]) Diese Ansicht würde sich der von Torstrik aufgestellten Hypo-

den zu 427 b 27 hinzugeschrieben worden ist, der sich hier erinnerte, dass *φαντασία* von Aristoteles auch mit *αἴσθησις* gleichgestellt werde, das wage ich nicht zu entscheidsn. Wenigstens muss man mit seinen Folgerungen aus diesem zweifelhaften Stücke zurückhaltend sein.

— 428 a 8 *εἶτα αἴσθησις μὲν ἀεὶ πάρεστι, φαντασία δ' οὔ.*

Das ist ein klarer Widerspruch mit dem kurz vorher 428 a 7 Gesagten: *φαίνεται δέ τι καὶ μηδετέρου τούτων ὑπάρχοντος*, sowie mit a 15 f., de an. II, 5. 417 b 24 f., de ins. 1. 458 b 3 f. und vor Allem mit der einfachen Erfahrung, dass wir nicht immer wahrnehmen. Auch scheint im Nachfolgenden durch *εἰ δὲ* ein vorhergehender Grund weitergeführt, nicht aber ein ganz neuer Grund angegeben werden zu sollen.

Wollte man, wie Themistius es zu thun scheint, die Worte umstellend lesen: *εἶτα φαντασία μὲν ἀεὶ πάρεστι, αἴσθησις δ' οὔ*, so vertauschten wir einen offenen Widerspruch mit einer nichtssagenden Tautologie.

Der einzige Ausweg scheint zu sein, statt *ἀεὶ* zu lesen *πᾶσι* sc. *τοῖς θηρίοις*. Dass zu *πᾶσι* nicht, wie unmittelbar nachher, *τοῖς θηρίοις* hinzugefügt ist, sondern ergänzt werden muss, findet sich auch de an. II, 3. 414 a 29.

— 428 b 27 *καὶ ἡ μὲν πρώτη (κίνησις) παρούσης τῆς αἰσθήσεως ἀληθής, αἱ δ' ἕτεραι καὶ παρούσης καὶ ἀπούσης εἶεν ἂν ψευδεῖς, καὶ μάλιστα ὅταν πόρρω τὸ αἰσθητὸν ᾖ.*

πόρρω wird unter Vergleichung von 428 a 12 f. b 2 f. de sensu 448 b 13. de div. 464 a 30 nicht von einer zeitlichen, sondern von einer räumlichen Entfernung zu verstehen sein, durch welche die *φαντασία* am leichtesten getäuscht werden kann. So Argyropylus: „praesertim cum a sensu longe sensibile distat."

Torstrik Comment. zu de anima S. 175 bezieht es auf gänzliche Abwesenheit des Objectes, „praecipue absente re percepta." Nicht ganz klar sagt Brandis a. a. O. S. 1127: „und

---

these einer doppelten Recension von de anima anschliessen, welche, wenn auch sehr zu beschränken, doch wohl für einige Stellen besonders des 3ten Buches anzunehmen ist.

um so leichter wird sie falsch, je mehr sie sich von dieser (der zu Grunde liegenden Vorstellung) entfernt."

Durchaus falsch erklärt Biese die Philos. des Arist. I. 325 die Stelle: „Es wird demnach durch die Aussendinge die Wahrnehmung als die erste Bewegung veranlasst, dann als die zunächst folgende die Einbildungskraft erregt und indem die Wahrnehmung dessen, was jedem Sinne eigenthümlich ist, als die erste und unmittelbarste Empfindung fast gar nicht täuscht, so ist die Einbildungskraft in ihrer grösseren Entfernung von den Dingen der Aussenwelt dem Irrthume mehr ausgesetzt."

de anima III, 8. 432 a 10. *ἔστι δ' ἡ φαντασία ἕτερον φάσεως καὶ ἀποφάσεως· συμπλοκὴ γὰρ νοημάτων ἐστὶ τὸ ἀληθὲς ἢ ψεῦδος· τὰ δὲ πρῶτα νοήματα τίνι διοίσει τοῦ μὴ φαντάσματα εἶναι; ἢ οὐδὲ ταῦτα φαντάσματα, ἀλλ' οὐκ ἄνευ φαντασμάτων.*

πρῶτα νοήματα bezieht Trendelenburg auf die höchsten Begriffe, „a quibus reliquae veritatem repetunt." So auch Brandis a. a. O. S. 1135. Aber diese würde Aristoteles nie, wenn auch nur fragweise, mit *φαντάσματα* identificiren. Torstrik bezieht es daher auf die ersten Abstractionen von den sinnlichen Objecten, auf die ursprünglichsten Begriffe (für welche Bedeutung Anal. post. II, 19. 100 a 16 hätte angeführt werden müssen). Aber in den Zusammenhang passt es besser, *πρῶτα νοήματα* mit Jul. Pacius als Gegensatz zum vorhergehenden *συμπλοκὴ* zu fassen: Die *φαντασία* ist verschieden vom bejahenden und verneinenden Urtheil, denn sie liefert bloss Einzelbilder und erst durch Verknüpfung entsteht Wahres und Falsches. „Aber die ersten, d. h. unverknüpften Begriffe (*τὰ ἁπλᾶ* Metaph. *E*, 4. 1027 b 27), wodurch unterscheiden sie sich von den *φαντάσματα*"?

Die Verbesserung des folgenden *τἆλλα* in *ταῦτα* (Torstrik) wird allerdings auch nach dieser Erklärung nothwendig bleiben. Dies *ταῦτα* haben ausser Themistius auch das Lemma des Philoponus und Jul. Pacius.

de memoria 1. 450 a 19. *ἀεὶ γὰρ ὅταν ἐνεργῇ τῇ μνήμῃ, καθάπερ καὶ πρότερον εἴπομεν, ὅτι εἶδε τοῦτο ἢ ἤκουσεν ἢ ἔμαθε, προσαισθάνεται ὅτι πρότερον.*

Wenn *ὅτι εἶδε* u. s. w., wie der Sinn es erfordert, von *ὅταν ἐνεργῇ τῇ μνήμῃ* abhängen sollte, so hätten wir hier eine der härtesten Constructionen. Der letzte Theil des Satzes ist vielfach corrumpirt. *προαισθάνεσθαί τι πρότερον EY* (mit vorangegangenem *δεῖ* statt *ἀεὶ*) *ὅτι προαισθάνεται πρότερον S, πρότερον προαισθάνεται M.*

Die Uebersetzung des Vatablus, die reich ist an guten Lesarten, ergiebt folgende Verbesserung: *ὅτι πρότερον εἶδε τοῦτο ἢ ἤκουσεν ἢ ἔμαθε, προαισθάνεται*, oder um auch handschriftliche Gewähr zu haben, *ὅτι εἶδε τοῦτο ἢ ἤκουσεν ἢ ἔμαθε πρότερον, προαισθάνεται.* Denn das ist, ohne Veränderung, die Lesart von *M.* Die Worte des Vatablus sind: „Semper enim, ut etiam ante retulimus cum quis meminit praeterea sentit, se prius id vidisse aut audivisse aut didicisse.“ Vgl. auch 449 b 22. *ἀεὶ γὰρ ὅταν ἐνεργῇ κατὰ τὸ μνημονεύειν, οὕτως ἐν τῇ ψυχῇ λέγει, ὅτι πρότερον τοῦτο ἤκουσεν ἢ ἤσθετο ἢ ἐνόησεν.*

de mem. 2. 452 a 7. *πολλάκις δ' ἤδη μὲν ἀδυνατεῖ ἀναμνησθῆναι, ζητεῖν δὲ δύναται καὶ εὑρίσκει. τοῦτο δὲ γίνεται κινοῦντι πολλά, ἕως ἂν τοιαύτην κινήσῃ κίνησιν ᾗ ἀκολουθήσει τὸ πρᾶγμα· τὸ γὰρ μεμνῆσθαί ἐστι τὸ ἐνεῖναι δυνάμει τὴν κινοῦσαν.*

ἀδυνατεῖ ἀναμνησθῆναι lässt sich nicht vereinigen mit *ζητεῖν δὲ δύναται*, denn dieses *ζητεῖν* ist eben *ἀναμνησθῆναι* [1]). vgl. 453 a 15: *ἡ ἀνάμνησις ζήτησις ἐν τοιούτῳ φαντάσματος.*

Das folgende *τοῦτο δὲ γίνεται κινοῦντι πολλά* und *τὸ ἐνεῖναι δυνάμει τῆν κινοῦσαν* erklärt ebenfalls nicht *μεμνῆσθαι*, sondern *ἀναμνησθῆναι*, denn *μνήμη* ist eine ruhende *ἕξις τοῦ φαντάσματος* 451 a 15 oder höchstens die einfache Thätigkeit des Erinnerns (Top. IV, 5. 125 b 17), nicht aber ein *κινεῖν πολλά.* Folglich ist auch *τὸ γὰρ μεμνῆσθαι* unverständlich und aus Themistius und Simplicius zu berichtigen, die beide richtig dafür *ἀναμιμνήσκεσθαι* lesen; umgekehrt aber muss es statt des früheren *ἀναμνησθῆναι* heissen *μεμνῆσθαι.*

Mit Themistius, Simplicius, Vatablus, der guten Hand-

---

[1]) Dass aber *ἀναμνησθῆναι* nicht wesentlich verschieden ist von *ἀναμιμνήσκεσθαι*, mögen folgende Stellen aus derselben Abhandlung erweisen: 451 b 1. 28. 453 a 17. Auch 451 a 6 fällt es mit *ἀναμιμνήσκεσθαι* zusammen. vgl. 451 a 12.

schrift L und S. U. ist ferner statt *δυνάμει τὴν κινοῦσαν*, das hier geradezu unverständlich ist, zu schreiben *δύναμιν τ. κ.*

Der ganze Absatz lautet also: *πολλάκις δ' ἤδη μὲν ἀδυνατεῖ μεμνῆσθαι, ζητεῖν δὲ δύναται καὶ εὑρίσκει, τοῦτο δὲ γίνεται κινοῦντι πολλά, ἕως ἂν τοιαύτην κινήσῃ κίνησιν ἧ ἀκολουθήσει τὸ πρᾶγμα. τὸ γὰρ ἀναμιμνήσκεσθαί ἐστι τὸ ἐνεῖναι δύναμιν τὴν κινοῦσαν.*

Die Bedeutungen des Wortes *φαντασία* bei Aristoteles.

Das Wort *φαντασία* bezeichnet den abstracten Begriff des Verbums *φαντάζω*, von dem es abgeleitet ist, nimmt alle Bedeutungen dieses Wortes in sich auf und geht noch über dieselben hinaus [1]).

1) Der Passivform *φαντάζομαι* entsprechend, die „erscheinen, sich zeigen" bedeutet, heisst *φαντασία* zunächst „Aussehen, Erscheinung" für den Sinn, besonders für das Auge.

So de sensu 3. 439 b 6. *ἐν δὲ τοῖς σώμασιν, ἐὰν μὴ τὸ περιέχον ποιῇ τὸ μεταβάλλειν, ὥρισται καὶ ἡ φαντασία τῆς χρόας.* „In den Körpern ist die Erscheinung, das Aussehen der Farbe fest bestimmt". So Vatablus: „coloris apparitio definita est." Falsch Kreuz, Uebers. der kleineren Abhandlungen u. s. w., „die Vorstellung" der Farbe.

Ebenso de color. 1. 791 a 17 *τὸ γὰρ μὴ ὁρώμενον . . . φαντασίαν ποιεῖ μέλανος.* Coel. Calcagninus „speciem praebet nigri". vgl. 791 a 13 *τριχῶς γὰρ τὸ μέλαν ἡμῖν φαίνεται.*

Ebenso — 791 b 17. de coelo 294 a 7. 297 b 31. Me-

---

[1]) Aristoteles sagt de an. III, 3. 429 a 3 *τὸ ὄνομα ἀπὸ τοῦ φάους εἴληφεν*, wozu Trendelenburg bemerkt: „*φαντασία*, etiamsi non ab ipsa voce *φάος* ducta, tamen et eadem, atque *φάος*, stirpe natum est, ex qua verbum *φαίνω* ad *φαντασίαν* propius accedit. Dieselbe Ableitung giebt Chrysippus Plut. de plac. phil. IV, 12. Ohne des Aristoteles zu erwähnen, findet und erklärt Stephanus zu Sext. Emp. Pyrrh. hyp. p. 205 die Schwierigkeit dieser Etymologie des Chrysippus genau wie Trendelenburg. Angeführt verdient noch zu werden Galenus XIX, 305 ed. Kühn: *εἴρηται δὲ φαντασία ἐκ τοῦ φαίνεσθαι αὐτήν τε καὶ τὸ πεποιηκός ἢ ἀπὸ τοῦ φωτός.*

teorol. I, 3. 339 a 34: *περί τε τῆς τοῦ γάλακτος φαντασίας.* 342 b 23. 32. 370 a 15. vgl. Pseudo-Arist. de mundo c. 4. 395 a 29 *τῶν ἐν ἀέρι φαντασμάτων.*

2) Ist die Erscheinung unwahr, stimmt sie mit der Wirklichkeit nicht überein, so wird sie zu einem blossen „Scheine" und das erscheinende Bild zu einem „Trugbilde", und das ist die zweite Bedeutung des Wortes, die wir bei A. an folgenden Stellen finden:

Soph. el. c. 5. 165 b 25: *ἔστι δὲ τὰ μὲν παρὰ τὴν λέξιν ἐμποιοῦντα τὴν φαντασίαν ἓξ τὸν ἀριθμόν.* „Auf sechsfache Weise wird der Schein eines Beweises erzeugt."

Ebenso c. 6. 168 b 19: *παρὰ γὰρ τοῦ λόγου τὴν ἔλλειψιν ἡ φαντασία γίνεται.*

In demselben Sinne wird es gebraucht Eth. Nik. *Γ*, 7. 1114 a 32: *πάντες ἐφίενται τοῦ φαινομένου ἀγαθοῦ· τῆς δὲ φαντασίας οὐ κύριοι.* de ins. 2. 460 b 19. vgl. das. 17 [1]).

Im Sinne von „Spukerscheinung" kommt *φαντασία* nur an einer Stelle vor, deren aristotelischer Ursprung durchaus zweifelhaft ist: de mir. ausc. 160. 846 a 37: *ταύτην τοὺς κατέχοντας μήτε δαιμόνιον μήτε φαντασίαν ἡντιναοῦν φοβεῖσθαι.*

3) Im Zusammenhange mit der ersten steht die psychologische Bedeutung des Wortes *φαντασία.* Geht nämlich die „Erscheinung" nicht von einem äusseren, sinnlich präsenten Dinge aus, für welche ja *αἴσθησις* oder *ὄψις* die eigentlichen Worte sind [2]), sondern ist sie die Erscheinung, das Bild eines Objectes in uns, das wir früher wahrgenommen haben, so erhalten wir die Bedeutung „Vorstellung", „Einbildung" und in diesem Sinne wird *φαντασία* eben sowohl von der Thätigkeit der Seele, welche vorstellt, dem Vorstellungsvermögen [3]), als von dem Producte dieser Thätigkeit, dem Vorstellungsbilde [4]), gebraucht.

[1]) Vgl. Platon Soph. 235 B. *ἆρ οὐκ, ἐπείπερ φαίνεται μέν, ἔοικε δὲ οὔ, φάντασμα (καλοῦμεν);* ib. 234 E. 236 C. 239 D. 240 D. und sonst.

[2]) Auch wohl *φάσμα* Meteorol. I, 1. 338 b 23. 342 b 22 und oft. *φάσις* 342 b 34. *ἔμφασις* 345 b 15. 18. 24. *φαινόμενον* de coelo 293 a 29 und oft.

[3]) An unzähligen Stellen.

[4]) Diese Anwendung von *φαντασία* für *φάντασμα* findet sich: de an. III, 2. 425 b 25. III, 3. 429 a 4 f. Metaph. A, 1. 980 b 26 u. sonst. Vgl. Waitz, Organ. I. p. 267 f.

Diese Bedeutung des Wortes giebt ihm seine hohe Wichtigkeit für die Psychologie und sie soll uns im Nachfolgenden beschäftigen.

Zuvor aber ist festzustellen, was Aristoteles unter *φαντασία κατὰ μεταφορὰν λεγομένη* verstanden habe.
de anima III, 3. 428 a 1 heisst es: *εἰ δή ἐστιν ἡ φαντασία καθ' ἣν λέγομεν φάντασμά τι ἡμῖν γίγνεσθαι καὶ μὴ εἴ τι κατὰ μεταφορὰν λέγομεν, μία τίς ἐστι τούτων δύναμις ἢ ἕξις, καθ' ἣν (ἃς) κρίνομεν καὶ ἀληθεύομεν ἢ ψευδόμεθα.*

Trendelenburg erklärt diese Stelle folgendermassen: „Si imaginatio est, qua imagines nobis existunt, ad rei quidem veritatem non exactae: una earum, quibus res judicamus facultas esse non potest. Haec sententia tum a conditione proposita, tum ab iis, quae sequuntur, postulantur. Singulae enim judicandi facultates percensentur, ut earum esse nullam appareat. . . . Quid est, quod adjicitur: *καὶ μὴ εἴ τι κατὰ μεταφορὰν λέγομεν*? Si phantasia proprie dicitur, qua species nobis objiciuntur, neque aliud quidquam translate eo nomine significatur: vix erit earum facultatum una, qua verum judicamus. *φαντασίαν* a propria vi, qua ad species pertinet, linguae usus deflexit, ut ad aliquod cognoscendi genus accedat. Ita 1, 1. §. 7 ff."

Die im 3ten Cap. des 3ten Buches der arist. Psychologie besprochene Art der *φαντασία* ist also diejenige, qua imagines nobis existunt, ad rei quidem veritatem non exactae u. s. w.; denn diese, nicht *φαντασία κατὰ μεταφορὰν* soll dort erklärt werden. *φ. κατὰ μεταφορὰν* selbst bezeichnet aliquod cognoscendi genus und hat nichts mit einem *φάντασμα* zu thun (imaginum species excluduntur). Da aber im Nachsatz gerade das Gegentheil steht, *μία τίς ἐστι τούτων δύναμις* u. s. w., so wird die Emendation ins Gegentheil *οὐδεμία τις* oder interrogative Fassung des Satzes nothwendig.

Gegen diese Erklärung ist einzuwenden: Was bezeichnet *φ. κατὰ μεταφοράν*, wenn man sie auf aliquod cognoscendi genus bezieht? de an. 1, 1. §. 7, worauf sich Trendelenburg hier für diese metaphor. Bedeutung beruft, wird dort von Trendelenburg selbst erklärt als imaginatio, quae e sensibus orta nondum ad judicii subtilitatem exacta est, genau dieselbe,

wie die in unserm Cap. besprochene, eigentliche Art der *φαντασία, καθ' ἣν λέγομεν φάντασμά τι ἡμῖν γίγνεσθαι.*

Mit Unrecht würde man auch behaupten: „Singulae judicandi facultates percensentur, ut earum esse nullam appareat." Nur dass die *φαντασία* weder mit Meinen, noch mit Wahrnehmen, noch mit Denken identisch sei, wird im Nachfolgenden erwiesen. Damit aber ist nicht erklärt, dass sie, in eigentlichem Sinne genommen, eine judicandi facultas nicht sein könne. Im Gegentheil wird gerade in diesem Cap. von ihr gesagt, dass sie eine Art des Denkens sei, 427 b 28, dass sie sich auf Wahres und Falsches beziehe 428 a 12. 18. b 17. 25 f. Die hier besprochene eigentliche Art der *φ.* bezeichnet also auch „aliquod cognoscendi genus".

Schwierig wäre es ferner, den Nachsatz *μία τίς ἐστι κτλ.* interrogativ zu fassen und sprachlich unmöglich ist die vorgeschlagene Emendation *οὐδεμία τίς ἐστι τούτων κτλ.*, da durch *οὐδεμία* jedes *τὶς* schon ausgeschlossen ist.

Richtiger dürfte folgende Erklärung sein. Unter *φάντασμα* ist hier nicht „Trugbild", sondern „Vorstellung" verstanden, und *φαντασία* in eigentlichem Sinne ist die „Vorstellungsthätigkeit", also *μία τις τούτων δύναμις καθ' ἣν κρίνομεν καὶ αληθεύομεν ἢ ψευδόμεθα.*

vgl. de motu an. 6. 700 b 19. *ἡ φαντασία καὶ ἡ αἴσθησις τὴν αὐτὴν τῷ νῷ χώραν ἔχουσιν· κριτικὰ γάρ.*

φαντασία κατὰ μεταφορὰν aber bezeichnet nichts, wie die früher erwähnten Bedeutungen des Wortes „sinnliche Erscheinung" oder blosser „Schein", vielleicht auch die von diesen Bedeutungen ausgehenden, aber nicht bei Aristoteles nachzuweisenden „Prunk" (Theophr. fr. *π. λίθων* 60: *ἡ τέχνη ποιεῖ τὰ μὲν χρήσεως χάριν, τὰ δὲ μόνον φαντασίας.* Acta apost. 25, 23. vgl. Herod. VII, 10, 5.), „Spukerscheinung" (de mir. ausc. 160. 846 a 37.)

Freilich sind die Bedeutungen „Erscheinung", „Schein" die ursprünglichen und gerade „Vorstellungsthätigkeit" ist die spätere, aber dasselbe Verhältniss finden wir bei Aristoteles Metaph. *Δ*, 16. 1011 b 28, wo er ausgehend von der ethischen Bedeutung des Wortes *τέλος*, dasselbe im Sinne von *τελευτὴ* für metaphorisch gebraucht ansieht.

Uebrigens bezeichnet *κατὰ μεταφορὰν* oft nichts weiter als

καθ' ὁμοιότητα. vgl. Giphanius zu Eth. Nik. *Γ*, 9. 1115 a 15 bei Zell das.

Diese Erklärung der Stelle folgte dem Simplicius, der Folgendes sagt: „*διακρίνων αὐτὴν (τὴν φ.) ἀπὸ τῆς κατὰ μεταφορὰν ἐκ ταύτης λεγομένης, ὅτι ἐπὶ τοῦ φαινομένου τῇ φαντασίᾳ χρώμεθα καὶ ἐπὶ αἰσθήσεως καὶ ἐπὶ δόξης.*"

φαντασία als Seelenthätigkeit.

Physiologische Grundlage und psychologische Bestimmungen.

Jede Sinnesthätigkeit verlangt nach Aristoteles ausser einem gewissen Acte von Selbstthätigkeit ein leidentliches Bewegt-Afficirtwerden des Sinnorganes [1]). Diese Affection erlischt nicht mit dem Aufhören des sinnlichen Reizes, sondern bleibt in ihrer bestimmten Form im Sinnorgane zurück, wenn auch das äussere Object längst aufgehört hat, auf das Organ zu wirken [2]). Das ursprünglichste Beispiel dieses Beharrens der Sinnesaffectionen findet Aristoteles in dem Nachklingen einer Empfindung noch nach dem Verschwinden des äusseren Objectes und somit der eigentlichen Wahrnehmung. Die Empfindung einer lange angeschauten Farbe bleibt im Sinnorgan zurück, auch wenn wir dieselbe jetzt nicht mehr wahrnehmen, und wir übertragen sie sogar auf ein jetzt angeschautes, ganz anders gefärbtes Object. Das Auge behält die Empfindung eines glänzenden Gegenstandes, auch wenn es geschlossen ist; erst allmählig nimmt sie an Stärke ab, bis sie durch immmer dunklere Farben hinabsteigend in vollkommenem Schwarz verschwindet [3]).

Wie dieses Beispiel zeigt, ist die Fortdauer der Affection nicht das Resultat einer spontanen Thätigkeit der Seele, beruht auf keinem geistigen Acte derselben, sondern ist das nothwendige Ergebniss des Gesetzes der Trägheit, durch das

---

1) de an. II, 5. 416 b 33: *ἡ δ' αἴσθησις ἐν τῷ κινεῖσθαί τε καὶ πάσχειν συμβαίνει.* II, 7. 419 a 27: *ὑπὸ μὲν ὀσμῆς καὶ ψόφου τὸ μεταξὺ κινεῖται, ὑπὸ δὲ τούτου τῶν αἰσθητηρίων ἑκάτερον* und oft.

2) Oben S. 7.

3) de ins. 2. 459 b 7 f.

in materiellem Stoffe Eindrücke erhalten und fortgeleitet werden. Die Affection — sagt daher Aristoteles — ist in einem Theile des Körpers [1]), sie ist nicht bloss an der Oberfläche des Organes, sondern dringt in seine Tiefe [2]), die Flüssigkeit in der Nähe des Empfindungsorganes beeinflusst die Affectionen [3]), und als Grund für das schnelle Verschwinden derselben, d. h. für die Unvollkommenheit des Gedächtnisses bei allzu Flüchtigen und allzu Langsamen, bei allzu Jungen und allzu Alten wird die zu grosse Härte oder Weichheit dessen, welches die Affectionen aufnimmt, also die materielle Beschaffenheit des Organes angegeben [4]).

Dieses Organ ist nicht das Centralorgan der Empfindung, das Herz, sondern das einzelne Sinnorgan, dessen streng geschiedenes Sondergut die Affectionen auch nach dem Aufhören des sinnlichen Reizes bleiben [5]).

Wie sich Aristoteles nun aber dies Bleiben der Affectionen erklärt, von welcher Beschaffenheit er sie sein lässt, das ist schwer genau festzustellen. Drei verschiedene Auffassun-

---

[1]) de mem. 1. 450 a 27: *δῆλον γὰρ ὅτι δεῖ νοῆσαι τοιοῦτον τὸ γινόμενον διὰ τῆς αἰσθήσεως ἐν τῇ ψυχῇ καὶ τῷ μορίῳ τοῦ σώματος τῷ ἔχοντι αὐτὴν οἷον ζωγράφημά τι, τὸ πάθος οὗ φάμεν τὴν ἕξιν μνήμην εἶναι.* (Das Komma nach *ζωγράφημά τι* ist nothwendig, da nach der Beckerschen Interpunktion *τὸ πάθος* fälschlich zu *ζωγράφημα* bezogen werden müsste). c. 2. 453 a 22: *ὁ ἀναμιμνησκόμενος . . . σωματικόν τι κινεῖ ἐν ᾧ τὸ πάθος* — 14: *ὅτι δὲ σωματικόν τι τὸ πάθος* f.

[2]) de ins. 2. 459 b 7: *διὸ τὸ πάθος ἐστὶν . . . καὶ ἐν βάθει καὶ ἐπιπολῆς.*

[3]) de mem. 2. 453 a 23: *μάλιστα δ' ἐνοχλοῦνται οἷς ἂν ὑγρότης τύχῃ ὑπάρχουσα περὶ τὸν αἰσθητικὸν τόπον* f. vgl. 453 a 31 f.

[4]) de mem. 1. 450 b 1. Durch welche wunderliche Gründe J. G. E. Maass in seinem „Versuch über die Einbildungskraft" S. 329 ff. von Aristoteles den Vorwurf der materialistischen Auffassung dieses Vorganges abzuwehren sucht, wie er die klarsten Stellen umzudeuteln und für seine Ansicht zu wenden versucht, kann Niemanden Wunder nehmen, der weiss, wie sehr die Geschichte der Philosophie noch am Schluss des vorigen Jahrhunderts im Argen lag. Seine Ansicht zu widerlegen, wäre zwar leicht, denn es genügte, sie angeführt zu haben, und doch zu langwierig, weil Maass mit grosser Ausführlichkeit dies Thema behandelt.

[5]) de ins. 1. 459 a 3. 461 a 26. Daher giebt es auch hier den Unterschied zwischen *κοινά, ἴδια* und *συμβεβηκότα.* de an. III, 3. 428 b 25 f.

gen sind möglich, die sämmtlich selbstständig in der Geschichte der Philosophie hervorgetreten sind:

1) die Affectionen sind starre, todte Eindrücke, die dem Organe mitgetheilt worden sind,

a) indem die Sinnesbewegung eine wirkliche, nach Höhe und Tiefe merkliche Spur dem Organe eingeprägt hat, oder

b) indem eine blosse Qualitätsveränderung, keine räumliche Umgestaltung der Theile des Organes durch die Sinnesbewegung veranlasst worden ist.

2) Die Affectionen sind Bewegungen des Organes, das selbst keine dauernde Veränderung erleidet, und die Fortdauer der Affection ist die fortdauernde Bewegung des Organes.

Nach der ersten Auffassung gleicht die Affection dem Abdruck eines Siegelringes in Wachs, nach der zweiten der Veränderung, welche etwa die Farbe eines Körpers erleidet, nach der dritten der Bewegung einer Saite, die noch lange, nachdem sie der Bogen berührt hat, in zitternder Bewegung ist.

Die erste Art, die Erhaltung der Vorstellungen zu erklären, ist ohne Beziehung zu Aristoteles zuerst von Kleanthes aufgestellt worden [1]).

Dafür, dass dies auch die Ansicht des Aristoteles sei, können wohl nur folgende Gründe angeführt werden:

1) Die Sinnesempfindung wird von Aristoteles wiederholt mit dem Eindrucke verglichen, den das Wachs durch einen Siegelring empfängt. Wie das Wachs, so könnte man daher schliessen, den Eindruck empfängt und bewahrt, so auch das Sinnorgan. vgl. de an. II, 12. 424 a 17 f. [2]). de an. III, 12. 435 a 9. de mem. 1. 450 a 32.

Dagegen ist zu sagen, dass dies Gleichniss nicht in dem

---

1) Sextus Empiricus adv. Mathem. VII, 228. 372. VIII, 400. Pyrrh. hypot. II, 70. Diog. Laert. VII, 50.

2) *σημεῖον* an dieser Stelle ist die Form des Siegelringes, die daher auch wohl „golden oder silbern" genannt werden kann. Unmöglich geht es wie sonst auf den Eindruck, den das Wachs empfängt. Argyropylus hat eine zweite Form des Satzes: *οὐχ ἧ χρυσὸς ἢ χαλκός*, nämlich: *οὐδ' ἧ χρυσοῦν ἢ χαλκοῦν ἐστι τὸ σημεῖον*. „Neque ut signum est aureum aeneumve," wahrscheinlich aus einer Verderbung der ersten entstanden.

Sinne von Aristoteles angeführt wird, um die Art des sinnlichen Eindruckes, als einer mechanischen Umgestaltung der Theile anzugeben. Vgl. Zeller, Gesch. der griech. Philos. 1. Aufl. II, 487: „A. beschreibt diese (die Wahrnehmung) als ein Aufnehmen der sinnlichen Formen ohne die Materie, das er sich übrigens nicht mechanisch, als einen Abdruck der Gestalten in der Seele . . . denkt."

2) Aristoteles nennt die dauernde Affection selbst: *τύπος, γραφή*, Form, Eindruck; folglich scheint er dieselbe als wirklich eingegrabene Spur bezeichnen zu wollen.

Aber erstlich fügt Aristoteles vorsichtiger Weise fast immer ein *οἷον, ὥσπερ* oder *τὶς* hinzu [1]). Und auch an und für sich rechtfertigen diese Bezeichnungen jene Auffassung nicht, denn die Momente der Sinnesbewegung sind jedenfalls in der Form eines Bildes geordnet und diese Form erzeugt in uns ein Abbild des Objectes, das *τύπος* oder *γραφὴ* genannt werden kann, obgleich es eine blosse Qualitätsänderung des Organes ist. Vollkommen unhaltbar aber wird diese Ansicht, wenn man bedenkt, dass die Sinneswahrnehmung dem A. eine blosse *ἀλλοίωσις* [2]) ist und, wenn dies zweifelhaft ist bei dem Hören [3]), die Lichtempfindung sicherlich durch keine räumliche Bewegung, sondern durch blosse qualitative Aenderung zu Stande kommt [4]). Die Affectionen des Gesichtes sind also sicherlich nicht als Erhöhungen und Vertiefungen dem Organe eingeprägt.

Die immer noch mechanische, aber doch nicht so grob sinnliche Auffassung dieses Processes als einer Qualitätsver-

---

1) vgl. de mem. 1. 450 a 30: *ἡ γὰρ γινομένη κίνησις ἐνσημαίνεται οἷον τύπον τινὰ τοῦ αἰσθήματος.* — b 15: *εἴτ' ἐστὶν ὅμοιον ὥσπερ τύπος ἢ γραφὴ ἐν ἡμῖν.*

2) de an. II, 5. 417 b 5 f.. de motu an. 701 b 16. de ins. 2. 459 b 4 und oft.

3) Dass es zu Stande komme durch *φορά*, geht hervor aus de an. II, 8. bes. 419 b 9 f.: *γίνεται δ' ὁ κατ' ἐνέργειαν ψόφος ἀεί τινος πρός τι καὶ ἔν τινι. πληγὴ γάρ ἐστιν ἡ ποιοῦσα . . . πληγὴ δ' οὐ γίνεται ἄνευ φορᾶς.* Probl. XI, 42. 904 a 10: *ὁ δὲ ψόφος πληγή ἐστιν.*

4) de anima II, 7. 418 b 20: *καὶ οὐκ ὀρθῶς Ἐμπεδοκλῆς . . . ὡς φερομένου τοῦ φωτὸς καὶ γιγνομένου ποτὲ μεταξὺ τῆς γῆς καὶ τοῦ περιέχοντος ἡμᾶς δὲ λανθάνοντος . . .* de sensu 6. 446 a 20 f. vgl. Brandis a. a. O. p. 1103 u. Anm. 89, 1122 u. Anm. 134.

änderung ist zuerst geltend gemacht worden von Chrysippus. Er warf der Auffassung des Kleanthes Ungereimtheiten vor, die jedoch, wie man dem Sextus Empiricus zugestehen muss, auch seiner und jeder materialistischen Auffassung dieses Vorganges anhaften. Vgl. Sextus Emp. adv. Math. VII, 229. 376. VIII, 400. Pyrrh. hyp. II. 70.

Dafür, dass Aristoteles auf diese Weise die Dauer der Affectionen erklärt habe, liesse sich Folgendes anführen:

1) Ist *τύπος*, *γραφὴ* auch nicht eine wirkliche Spur, so bezeichnet es doch ein ruhendes Bild qualitativer Art, das durch die Sinnesbewegung im Organe entstanden ist und von ihm aufbewahrt wird.

Aber diese Worte sind nicht einmal hierfür bezeichnend genug, sie können sich sehr wohl auf eine blosse Form der Bewegung beziehen.

2) Aristoteles giebt an, dass die Affectionen zuweilen durch einen äusseren Grund wieder in Bewegung gesetzt werden, an und für sich also ruhen. vgl. de mem. 2. 451 b 16 f. 453 a 20 f. 26 f.

Aber dem stehen andre Stellen entgegen, aus welchen hervorgeht, dass bloss eine vorhandene Hemmung aufgehoben zu werden braucht, um die Bewegung wieder in volle Thätigkeit zu setzen. de ins. 3. 460 b 32. 461 a 20. b 17. de divin. 2. 464 b 4.

Noch bleibt es übrig, zu untersuchen, ob A. die Dauer der Affection nicht als Fortdauer der durch die Wahrnehmung erzeugten Bewegung des Organes aufgefasst habe, eine Ansicht, welche später von Hobbes aufgestellt worden ist.

1) Wie eben erwähnt, bedarf es, vielen Stellen zufolge, nicht irgend eines neuen Anstosses, um die starren Spuren der Wahrnehmung zu neuer Bewegung zu veranlassen, sondern blosser Aufhebung der Hemmung eines schon vorhandenen Reizes.

2) Mit dem Worte *κίνησις*, das er für „Affection“ gebraucht, bezeichnet A. sehr oft ein Bewegungsproduct (*κίνημα*), eine Veränderung, die ruhend gedacht werden muss; eben so oft aber nennt er die Affection *κίνησις* im Sinne einer wirklichen Thätigkeit. de ins. 3. 461 a 18. 26. b 28. de mem 1. 451 a 3. de divin. 2. 464 a 9. b 5.

3) A. begründet seine Ansicht, die *φαντασία* sei eine *κίνησις ὑπὸ τῆς κατ' ἐνέργειαν αἰσθήσεως* mit folgenden Worten: *ἀλλ' ἐπειδή ἐστι κινηθέντος τουδὶ κινεῖσθαι ἕτερον ὑπὸ τούτου* de anima III, 3. 428 b 10; er vergleicht die Affection in Bezug auf ihre Fortdauer mit der wirklichen Bewegung von Körpern, die sich erhält, wenn auch das erst Bewegende schon ruht: de ins. 2. 459 a 29 ff. 461 a 8. de div. 2. 464 a 6. Es wäre aber ganz falsch, eine ruhende Affection mit der wirklichen Bewegung eines Körpers zu vergleichen: die Affection ist ihm also keine starre Spur, kein todter Abdruck des früheren Wahrnehmungsbildes, sondern formirte Bewegung des Organes, ein Reiz, der seine von der Wahrnehmung übrig gebliebene Bewegung fortwährend weiter zu leiten strebt.

So viel ist also klar, die Ansicht des Kleanthes, die Vorstellungen seien Spuren im Organe der Empfindung, ist nicht die des Aristoteles. Ob sie aber A. wie Chrysippus als ruhende Veränderung, oder wie Hobbes [1]) als bald gehemmte,

---

[1]) Merkwürdig ist die Uebereinstimmung, die zwischen Hobbes und Aristoteles über die Theorie der Vorstellung besteht. Man vergleiche: Leviathan ch. 2. p. 4 (ed. London 1651): When a body is once in motion it moveth (unless something els hinder it) eternally u. s. w. And as we see in the water, though the wind cease, the waves give not... over rowling for a long time after, so also it happeneth in that motion... For after the object is removed or the eye shut we still remain an image of the thing seen though more obscure than when we see it vgl. mit de ins. 2. 459 b 9 f. de divin. 4 61a 8 f. ib. p. 5: imagination therefore is nothing but decaying sense mit Rhet. 1, 11. 1370 a 28 *ἡ φαντασία ἐστὶν αἴσθησίς τις ἀσθενής.* ib. The decay of sense in men waking u. s. w., Phys. XXVI, 7. Solet autem motus u. s. w. mit de ins. 3. 460 b 32. 461 a 20. b 17. ib. Much memory . . . is experience mit Anal. po. II, 19. 100 a 5. ib. p. 6: There be also other imaginations u. s. w. As from gazing upon the sun, the impression leaves an image mit de ins. 2. 459 b 7. ib. The imaginations of them that sleep are dreams mit de ins. 3. 462 a 29. ib. Saving that the organs u. s. w. mit de ins. 3. 461 a 3. ib. p. 8: All fancies are motions within us, reliques of those made in the sense mit de ins. 3. 461 a 18 *αἱ ὑπόλοιποι κινήσεις αἱ συμβάινουσαι ἀπὸ τῶν αἰσθημάτων.* ib. And those motions that immediately succeeded one another in the sense, continue also together after sense mit de mem. 2. 451 a 1: *ὡς γὰρ ἔχουσι τὰ πράγματα πρὸς ἄλληλα τῷ ἐφεξῆς, οὕτω καὶ αἱ κινήσεις.*

bald wirkende Bewegung des Organes aufgefasst habe, lässt sich nicht vollkommen entscheiden, denn für beide Auffassungen lassen sich Beweise bringen. Wahrscheinlicher aber ist die letztere.

Die Affectionen können nun weiter wirken, indem sich ihre Bewegung fortpflanzt innerhalb des Organes selbst [1]) oder bis zum Centralorgan der Empfindung, dem Herzen [2]). Im letzteren Falle werden sie zugleich Affectionen des Bewusstseins. Dies aber geschieht nicht immer. Obgleich immer in uns als Bewegungen vorhanden, sind sie doch oft gehemmt durch stärkere Bewegungen der Organe, durch wirkliche Wahrnehmungen und durch die Denkthätigkeit [3]). Neben diesen mächtigeren Thätigkeiten verschwinden jene, wie ein kleines Feuer neben einem grossen und kleine Freuden und Leiden neben grösseren. Unter günstigen Bedingungen aber gelangen sie zu voller Wirksamkeit, entweder wenn sie selbst stark genug sind, um die störenden Bewegungen zurückdrängen zu können, oder wenn die Sinne, wie im Schlafe, gänzlich ruhen [4]). So sind die Bewegungen bald der Möglichkeit, bald der Wirklichkeit nach in uns vorhanden [5]); der Möglichkeit nach, wenn sie, durch stärkere Bewegungen gehemmt, das Centralorgan nicht afficiren und daher auch nicht zum Bewusstsein kommen können, der Wirklichkeit nach, wenn die Hemmung nachgelassen hat. In diesem letzteren Falle werden sie durch das Medium des Blutes [6]) zum Herzen hinabgeführt und veranlassen eine zweite Affection des Bewusstseins [7]), deren Product ein zweites Bild des Objectes ist, ein Bild des Wahrnehmungsbildes, wie dieses ein unmittelbares

---

1) de ins. 4. 459 b 7.

2) de mem. 1. 450 a 10. de ins. 3. 461 a 6.

3) de ins. 3. 460 b 32. 461 a 20. b 17. de divin. 2. 464 b 4.

4) de ins. 3. 461 a 3. de divin 2. 464 b 4. de mem. 1. 450 b 27.

5) de ins. 3. 461 b 12 ... *συγκατέρχονται αἱ ἐνοῦσαι κινήσεις, αἱ μὲν δυνάμει αἱ δὲ ἐνεργείᾳ.*

6) de ins. 3. 461 a 25 — b 18. vgl. bes. b 11: *κατιόντος τοῦ πλείστου αἵματος ἐπὶ τὴν ἀρχήν* u. s. w. b 17: *καὶ λυόμεναι ἐν ὀλίγῳ τῷ λοιπῷ αἵματι τῷ ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις κινοῦνται.*

7) de mem. 1. 450 a 10: *τὸ φάντασμα τῆς κοινῆς αἰσθήσεως πάθος ἐστίν.*

Bild des äusseren Objectes war. Dieses zweite Bild des Objectes, das erzeugt wird durch die wirkliche Affection der nach Entfernung des äussern Objectes in uns zurückgebliebenen Reize, nennt Aristoteles *φάντασμα* (Vorstellung) in eigentlichem Sinne und die Bewegung, durch welche es erzeugt wird, *φαντασία* (Vorstellungsvermögen) [1]. Die Affection, in-

---

1) Unklar, ja unrichtig giebt Strümpel, Gesch. der theor. Philos. p. 333 f. die Erklärung von *φαντασία*. Dieser Vorwurf einem so klaren und nüchternen Werke, wie dem Strümpel's gemacht, muss ausführlich erwiesen werden. St. sagt: »Dies ... wird noch durch die Regung vervollständigt, welche Aristoteles die Phantasie oder die Einbildung nennt. Er scheint hierunter eine Action zu verstehen, die sowohl aus der unmittelbaren als mittelbaren Reproduction und einem hierauf beruhenden Urtheilen zusammengesetzt ist, insofern nämlich, weil nach dem Aufhören der Affection von aussen dennoch die Empfindungen in ihr verharren, diese letzteren durch neues Empfindbares erregt oder in eine Bewegung von innen versetzt werden und hierbei nun nach gewissen Unterschieden vermittelst der alten Wahrnehmungsbilder über das neue Wahrgenommene bald wahre, bald falsche Urtheile entstehen.«

Diese Erklärung ist unklar zu nennen, 1) weil sie die allerwichtigste Frage: Ist die Bildung der Vorstellungen ein psychologischer oder physiologischer Act, im Dunkeln lässt, ebenso wie es unklar bleibt, welcher Art die unmittelbare oder mittelbare Reproduction und das hierauf beruhende Urtheilen ist, aus dem die Phantasie zusammengesetzt sein soll. 2) Weil der Ausdruck: »die Affectionen verharren in ihr«, d. h. in der Phantasie, die verschiedenartigsten Deutungen gestattet, wodurch sie denn eigentlich verharren, ob in der Seele kraft ihrer geistigen Natur, ob in den Organen kraft des Gesetzes der Trägheit. 3) »und hierbei . . . vermittelst der alten Wahrnehmungsbilder über das neue Wahrgenommene bald wahre bald falsche Urtheile entstehen.« Demnach bleibt es durchaus zweifelhaft, ob denn auch da, wo bloss alte Wahrnehmungsbilder vorgestellt werden, die Phantasie noch aus einer Reproduction und einem Urtheile zusammengesetzt sei, da hier jedenfalls die erwähnte Unterscheidung zwischen dem Vorgestellten und jetzt Wahrgenommenen fehlt.

Unrichtig aber ist es, die Phantasie mit Einbildung zu übersetzen, das wohl auf einen Theil derselben, nicht aber auf sie im Allgemeinen angewendet werden kann.

Indem sie eine Action genannt wird, die aus einer Reproduction und einem Urtheilen zusammengesetzt ist, liegt es nahe, sie für eine spontane Seelenthätigkeit anzusehen, während sie auf blosser Affection beruht und daher *πάθος* von A. genannt wird. Auch ist ein Urtheilen

sofern sie in unsern Sinnorganen aufbewahrt, aber nicht vorgestellt wird, heisst bald eine „Bewegung“ oder „Veränderung“ oder „Bestimmtheit“ (*κίνησις* de an. 1, 4. 408 b 18 u. oft. *πάθος* de ins. 2. 459 a 26 u. oft), bald eine vom

---

ebensowenig in eigentlichem Sinne mit ihr verbunden, wie mit der Wahrnehmung. Vgl. de an. III, 8. 432 a 10: *ἡ φαντασία ἕτερον φάσεως καὶ ἀποφάσεως.*

Die Stelle, die zum Erweise dafür, dass »vermittelst der alten Wahrnehmungsbilder über das neue Wahrgenommene bald wahre bald falsche Urtheile entstehen«, angeführt wird, de an. III, 3. 428 b 10, spricht bloss von einer wahren oder falschen Vorstellung in Gegenwart oder Abwesenheit des Urbildes der Vorstellung, womit nichts weiter gesagt ist, als dass die Elemente der Vorstellung bald in einer Weise geordnet sind, die jenem Objecte entspricht, bald eine aus mehren Wahrnehmungen zusammengesetzte Vorstellung (»a compounded imagination . . . as when we conceive . . . a Centaure« Hobbes lev. c. 2) vorhanden ist, das erste meistens da, wo das Object nahe ist, von dem die Wahrnehmung ausging und nach dem die Vorstellung sich daher richten kann.

Die Art von Unterscheiden oder Urtheilen, die sowohl im Vorstellen als im Wahrnehmen nach Ar. sich findet, ist Eines mit dem Bewusstsein, der Empfindung des Objectes oder der Vorstellung und organisch vermittelt. de an. III, 2. 426 b 12: *ἐπεὶ δὲ καὶ τὸ λευκὸν καὶ τὸ γλυκὺ καὶ ἕκαστον τῶν αἰσθητῶν πρὸς ἕκαστον κρίνομεν τίνι καὶ αἰσθανόμεθα ὅτι διαφέρει; ἀνάγκη δὴ αἰσθήσει· αἰσθητὰ γάρ ἐστιν* f.

Der Grundfehler, an dem Strümpell's, Trendelenburg's, Zeller's und Anderer Erklärungen der aristotelischen Theorie über *φαντασία* leiden, ist, dass die durchaus physische Auffassung dieses Vorganges bei Ar. nicht vollkommen erkannt, oder die *φαντασία* des Aristoteles wohl gar mit der willkührlich waltenden, schöpferischen Einbildungskraft verwechselt wird, deren höchste Thätigkeit wir heute Phantasie nennen. vgl. S. 29 Anm. 3. S. 45. Trendelenburg a. a. O. p. 460: »Imaginatio motus est a sensibus profectus et ita ut non sit ipsorum sensuum motus sed proprius motus menti inditus. In quo quomodo hic motus fiat, ita scriptor in universum quaerere satis habet, ut ad communes omnis motus leges revocet, neque in ipsam mentis naturam descendat. Hoc autem requiritur, quoniam non est cujuslibet rei motus sed motus intima mente affectus.«

Zeller's Definition, Gesch. der griech. Philos. II, 2. S. 421 2. Aufl. lässt den wichtigsten Punkt ebenfalls im Dunkeln. Es heisst dort: »Die Einbildung ist eine durch Sinnesempfindung erzeugte Bewegung der Seele, eine Nachwirkung der sinnlichen Empfindung in der Seele« u. s. w. »In der Seele«, also nicht in den Organen, und »eine Bewegung der Seele«, nicht aber eine Bewegung innerhalb des Organismus.

Wahrnehmungsbilde übrig gebliebene Bewegung (*αἱ ὑπόλοιποι κινήσεις αἱ συμβαίνουσαι ἀπὸ τῶν αἰσθημάτων* de ins. 3. 461 a 18), ein Rückstand des wirklichen Wahrnehmungsbildes (ib. 461 b 21) oder eine Spur der Wahrnehmung (de mem. 1. 450 a 31. b 5. 16), endlich in Rücksicht auf ihre Wirkung *φάντασμα* (das. 450 b 10). Der Hergang bei der Erzeugung einer Vorstellung ist also mit kurzen Worten folgender: Das Object bewegt das Sinnorgan, diese Bewegung bleibt als dauernde Affection in demselben zurück, afficirt unter günstigen Bedingungen das Centralorgan und erzeugt so die Vorstellung. Von dieser Affection des Centralorganes ausgehend erklärt Aristoteles die *φαντασία* für eine Bewegung, die von einer wirklichen Wahrnehmung ausgeht (*κίνησις ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως τῆς κατ' ἐνέργειαν γιγνομένη*) [1]) und das *φάντασμα* für eine leidentliche Bestimmtheit [2]) des Gemeinsinnes durch einen sinnlichen Reiz (*πάθος τῆς κοινῆς αἰσθήσεως*) [3]), wie das *αἴσθημα* eine Affection des einzelnen Sinnes durch ein äusseres Object ist.

---

[1]) Hiernach ist Sextus Empiricus zu verbessern, der adv. Mathem. VII. 219 die Ansicht der Peripatetiker über die Bildung der Vorstellung in folgenden Worten mittheilt: *ἀπὸ μὲν γὰρ τῶν αἰσθητῶν κινεῖται ἡ αἴσθησις, ἀπὸ δὲ τῆς κατὰ ἐνάργειαν περὶ τὴν αἴσθησιν κινήσεως ἐπιγίνεταί τι κατὰ ψυχὴν κίνημα . . . ὅπερ μνήμη τε καὶ φαντασία καλεῖται.* Statt *κατὰ ἐνάργειαν* muss es offenbar heissen *κατὰ ἐνέργειαν*. Dieselbe Verderbung des *ἐνέργειαν* in *ἐνάργειαν* unmittelbar nachher VII, 222 ist von Salmasius verbessert worden. Aristoteles de an. III, 3. 428 a 14 ist *ἐναργῶς* beizubehalten, obgleich die beste Handschrift *E* *ἐνεργῶς* schreibt, weil es hier auf das »klare«, nicht auf das »energische« Wahrnehmen ankommt.

[2]) de mem. 1. 450 a 10.

[3]) *πάθος* wird zwar von Arirtoteles in einem so weiten Sinne gebraucht, dass der Grundbegriff des Leidens, Bestimmtwerdens fast ganz verloren geht. Doch ist an dieser Stelle jene Bedeutung eben so gut erkennbar, wie de sensu 1. 436 b 10, wo das Wahrnehmen ein *πάθος* genannt wird. Daher denn auch de anima III, 3. 427 b 17: *τοῦτο μὲν γὰρ τὸ πάθος ἐφ' ἡμῖν ἐστὶν* und de ins. 1. 458 b 2. 459 a 9. de mem. 1. 449 b 5, obgleich an diesen Stellen die Bedeutung »Vorgang«, »Erscheinung« näher liegt. Vgl. auch de somno 454 a 21. 23, wo Schlafen und Wachen *πάθη* genannt werden.

Umgekehrt nennen wir auch solche Erscheinungen, bei denen ein leidentliches Bestimmtwerden stärker hervortritt els ein Thätigsein,

Das Nähere über diesen Vorgang aber, die Möglichkeit eines gesonderten Bestehens der Affectionen bei der ungeheuern Fülle der Eindrücke und der gegenseitig sich drängenden und hemmenden Bewegungen, die Vorgänge bei der Hemmung und Lösung der Affectionen, die Fortleitung derselben innerhalb der einzelnen Sinnorgane und von diesen zum Herzen, vor Allem aber die Art, wie sie den letzten Schritt aus dem somatischen Stoffe in das Reich des Bewusstseins machen, das ist aus den Bildern und Gleichnissen, in welche Aristoteles diese Vorgänge hüllt, nicht herauszuschälen und auch hier ist im Systeme des Aristoteles einer der Punkte, bei denen Aristoteles selbst zu voller Klarheit und Bestimmtheit der Anschauung nicht gekommen ist. Die Stoa nimmt jene Fragen auf, ohne sie vollkommen lösen zu können; die Skepsis benutzt sie als scharfe Waffen gegen die Lehrgebäude der Dogmatiker, und sie sind Probleme der Psychologie bis auf unsere Tage geblieben.

Neben dieser streng realen, physiologischen Betrachtungsweise läuft aber bei Aristoteles die andere her, man möchte sie die metaphysische nennen, kraft deren die *φαντασία* nicht eine durch die Wahrnehmung veranlasste Bewegung des Organes, sondern ein Seelenvermögen ist, wie das Ernährungs-, Wahrnehmungs-, Denkvermögen [1]). Denn alle Thätigkeit der Organe ist nichts, wie Thätigkeit der Seele in

---

z. B. das Gefühl »Thätigkeiten«, und desshalb erscheint jener Gebrauch des *πάθος* zuweilen so schwierig.

Trendelenburg findet jedenfalls mit Unrecht de an. III, 3. 427 b 17 in *πάθος* die Bedeutung »Leidenschaft«. Er sagt das.: »Cur phantasia *πάθος*? Inest in phantasia vis, ut non ipsa per se temperari, sed a rebus abripi videatur. Licet igitur agat idque reliquis vehementiori vi, simul tamen et ipsa quippe a qua moderatio absit, et reliquus animus, cujus facultates prae imaginatione quasi obmutescunt, re vera patitur. Dum pars agit, reliquum patitur, ita ut ipsa facultas *πάθος* dici possit.« Das passt zwar auf den Begriff, den wir heute mit dem Worte Phantasie verbinden, nicht aber auf die *φαντασία* des Aristoteles. Ueber die Zweifel gegen die Aechtheit der Stelle de an. 427 b 17 vgl. S. 8 f.

[1]) de motu anim. 6. 700 b 17. de anima III, 9. 432 a 31: *ἔτι δὲ τὸ φανταστικόν, ὃ τῷ μὲν εἶναι πάντων ἕτερον κτλ.* de an. III, 3. 428 a 3 f.

den Organen, ohne Seele wären sie todt und führten nur uneigentlich ihre Namen [1]). So ist denn die *φαντασία* allerdings keine spontane Thätigkeit der Seele, welche rein aus sich und ohne materielle Unterlage sie erzeugte, sondern sie ist die durch die allgemeine Entelechie des Körpers, die Seele, erzeugte Entelechie bestimmter Organe, also ein Seelenvermögen, das an bestimmte materielle Bedingungen geknüpft ist. Was daher Aristoteles von der Wahrnehmung sagt, dass sie weder der Seele noch dem Körper allein zukomme, sondern eine Bewegung der Seele durch den Körper sei, gilt auch von der Vorstellungsthätigkeit [2]).

Noch an einem andern Punkte wird jene sinnliche Auffassungsweise von Aristoteles verlassen.

φαντάσματα sind nämlich nicht immer sinnlich vermittelte Affectionen, sondern verallgemeinerte Vorstellungen, die sich den Begriffen nähern.

So de ins. 1. 458 b 22: *συμβαίνει γὰρ αὐτοῖς πολλάκις ἄλλο τι παρὰ τὸ ἐνύπνιον τίθεσθαι πρὸ ὀμμάτων εἰς τὸν τόπον φάντασμα* [3]). *ὥστε δῆλον ὅτι οὔτε ἐνύπνιον πᾶν τὸ ἐν ὕπνῳ φάντασμα καὶ ὅτι ᾧ ἐννοοῦμεν τῇ δόξῃ δοξάζομεν.* Hier werden die durch die Denkthätigkeit im Schlafe erzeugten Erscheinungen *φαντάσματα* genannt.

Aber wie schwankend und unbestimmt dieser Gebrauch des Wortes noch ist, ersieht man daraus, dass in demselben Cap. auch die sinnlichen, von den Sinnesorganen ausgehenden Vorstellungen im Unterschiede jener Producte der Denkthätigkeit *φαντάσματα* genannt werden. das. 458 b 18: *οὕτω καὶ ἐν τοῖς ὕπνοις παρὰ τὰ φαντάσματα ἐνίοτε ἄλλα ἐννοοῦμεν.* c. 3. 462 a 29.

Wichtiger ist de an. III, 10. 433 b 29 — 11. 434 a 10. Die Vorstellung, insofern sie auf die Bewegung der Thiere einen Einfluss hat, ist dem Aristoteles dieser Stelle zufolge zweifacher Art: *αἰσθητικὴ* oder *λογιστική*, wofür 434 a 7 *βουλευτικὴ* gesagt wird. *φαντασία αἰσθητικὴ* komme auch

---

1) Ritter, Gesch. der Philos. 2te Aufl. III. Bd. p. 282. de gen. anim. II, 1. 734 b 24 f. de anim. part. I, 5. 645 b 14 f.

2) de somno 1. 454 a 7. de anima I, 4. 408 a 30 ff.

3) Simplicius scheint aber das Wort *φάντασμα* nicht zu lesen.

den Thieren zu, *λογιστικὴ* oder *βουλευτικὴ* nur den Menschen, die allein einer Ueberlegung fähig sind, denn „ob man dieses oder jenes thun soll, ist das Werk einer Ueberlegung. Und an Einem muss man beides messen, denn das Vorzüglichere wird erstrebt, so dass man aus mehren Vorstellungen Eine bilden kann“ [1]).

Hieraus geht denn hervor, dass das *φάντασμα* nicht immer sinnliches Einzelbild bleibt, sondern auch nach seiner Verallgemeinerung durch eine Denkthätigkeit noch *φάντασμα* genannt wird. Durch diese Ausdehnung des Begriffes entsteht denn auch die Schwierigkeit, wie Begriff von Vorstellung zu unterscheiden sei. de anima III, 8. 432 a 12: *τὰ δὲ πρῶτα νοήματα τίνι διοίσει τοῦ μὴ φαντάσματα εἶναι;*

Aus dem Namen *φαντασία λογιστικὴ* oder *βουλευτικὴ* darf man aber nicht schliessen wollen, nach Aristoteles könne die Phantasie als solche eine Thätigkeit des Schliessens, Vergleichens und Ueberlegens sein. Diese Auffassung wäre in vollem Gegensatz zu Allem, was Aristoteles sonst über *φαντασία* sagt. Nur indem die Vorstellung sich an die Thätigkeit des Ueberlegens oder Schliessens, welche vom Denken ausgeht, anlehnt, wird sie *λογιστικὴ* oder *βουλευτικὴ* genannt, wie sie *φαντασία αἰσθητικὴ* bleibt, wenn eine solche Denkthätigkeit nicht zugleich ausgeübt wird und, wie bei den Thieren, ein bloss sinnliches Bild vorhanden ist, dem die Bewegung ohne vorgängige Ueberlegung folgt [2]).

Erst nachdem die Denkthätigkeit auf die sinnlichen Vorstellungen eingewirkt hat, werden diese selbst geistiger oder doch allgemeinerer Art, ohne dass jedoch von einer an und für sich überlegenden und vergleichenden Vorstellungsthätig-

---

1) 434 a 7: *πότερον γὰρ πράξει τόδε ἢ τόδε, λογισμοῦ ἤδη ἐστὶν ἔργον· καὶ ἀνάγκη ἑνὶ μετρεῖν· τὸ μεῖζον γὰρ διώκει. ὥστε δύναται ἓν ἐκ πλειόνων φαντασμάτων ποιεῖν.* vgl. Philoponus zur Stelle: *διὰ τοῦτο καὶ ἐκ πλειόνων φαντασμάτων δύναται ποιεῖν, τοῦτ' ἐστὶν ἓν κοινὸν φάντασμα ἐκ πολλῶν μερικῶν φαντασμάτων.*

2) vgl. Trendelenburg p. 538: »Illa (*φ. λογιστική*) rationes quae tanquam computationes ducuntur, sive grata sive odiosa specie induit, ut facilius aut ad expetendum aut ad fugiendum impellant; haec, quae a sensibus tradita accepit quasi propria facit, ut rursus ad agendum incitare possint.«

keit die Rede sein könnte. Ein ähnliches Verhältniss finden wir übrigens bei der Wahrnehmung, die κατὰ συμβεβηκὸς auch auf Allgemeines sich erstrecken kann, während sie selbst immer nur auf Einzelnes sich bezieht [1]).

Aeusserungsweisen der Vorstellungsthätigkeit.

Auf die gegebene physiologische Grundlage lassen sich mit leichter Mühe alle die verschiedenen Erscheinungen des Seelenlebens zurückführen, welche von der Vorstellungsthätigkeit ausgehen und die Aristoteles zwar nicht nach Arten unter einander begrenzt, aber doch in ihrer Verschiedenheit erkannt und an mehren Stellen dargelegt hat.

Das Bild, welches die φαντασία erzeugt, kann ein treues Abbild des wahrgenommenen Gegenstandes sein. Dazu ist erforderlich, dass die von der Affection auf das Centralorgan ausgeübte Bewegung nicht vermengt werde mit andern Bewegungen, die in demselben Organe aufbewahrt sind, dass das Organ und das Medium dieser Bewegung, das Blut, von keiner zu starken Erschütterung erregt, seine normale Bewegung auszuüben im Stande sei [2]). Eine solche Vorstellung ist keine willkührliche Gestaltung der vorstellenden Thätigkeit, denn ihr entspricht ein Object der Aussenwelt: Aristoteles nennt sie daher eine wahre Vorstellung [3]). Die Thätigkeit, welche bei der Bildung dieser treuen Vorstellungsbilder thätig ist, könnte man „reproductive Einbildungskraft“ nennen und φαντασία in dieser Anwendung mit diesem Worte übersetzen, wenn wir „Einbildungskraft“ auch auf die allereinfachsten Vorstellungen, z. B. auf die der einfachen Farbe roth, anwendeten, auf die Aristoteles diese Thätigkeit eben so unzweifelhaft bezieht, wie auf einen grösseren Complex von verschiedenen Wahrnehmungen [4]).

---

[1]) Anal. post. II, 19. 99 b 35 ff. de anima III, 1. 425 a 13 f.

[2]) de ins, 3. 461 a 8.

[3]) de anima III, 3. 423 a 15. b 17. 28. Hobbes nennt sie eine einfache Vorstellung (a simple imagination) lev. c. 2.

[4]) vgl. de anima III, 3. 428 a 27. Metaph. Γ, 5. 1010 b 5.

Sieht man bloss auf die Beschaffenheit der wahren Vorstellung und vergleicht man diese mit der Wahrnehmung, so wird sich jene von dieser nur darin unterscheiden, dass sie schwächer erscheint: denn der Nachhall eines Tones in unserm Ohre ist immer schwächer als der ursprüngliche Ton. Daher nennt Aristoteles diese Vorstellung eine Art von schwacher Wahrnehmung [1]), womit die Verschiedenheiten zwischen beiden, die von Aristoteles selbst ausführlich besprochen werden [2]), nicht geleugnet werden sollen.

Nur durch eine verschiedene Beziehung unterscheidet sich eine solche treue Vorstellung von einem Erinnerungsbilde *μνημόνευμα*. Wie die *φαντασία* beruhen Gedächtniss und Erinnerung auf der Andauer einer sinnlichen Affection nach dem Verschwinden der eigentlichen Wahrnehmung und nur einer sinnlichen Affection, nicht eines Begriffes. Denn da Aristoteles diese Dauer der Affectionen nicht aus einer That der Seele, sondern aus dem physischen Beharren eines Zustandes oder einer Bewegung im Organe herleitet, so können Begriffe, die nicht sinnliche Affectionen, sondern geistiger Art sind, consequenter Weise an und für sich gar nicht Objecte der Erinnerung sein [3]). Da dem aber die Erfahrung widerspricht, denn wir erinnern uns doch thatsächlich auch der Begriffe, Schlüsse und aller Denkproducte, so erklärt das Aristoteles mit der Annahme, dass es nur per accidens geschehe. Nicht als Begriffe bleiben dieselben in unserm Gedächtniss, sondern nur insofern sie von einem Phantasiebilde nothwendig begleitet werden und insofern dies Phantasiebild vom Gedächtnisse aufbewahrt wird. „In Wahrheit", so äussert sich Aristoteles hierüber, „ist an und für sich Object des Gedächtnisses, was Object der Vorstellung ist und nur per accidens, was ohne Vorstellung nicht gedacht wird" [4]).

---

1) Rhet. I, 11. 1370 a 28: *ἡ δὲ φαντασία ἐστὶν αἴσθησίς τις ἀσθενής.* vgl. de anima III, 3. 428 b 14. de somno 2. 456 a 26.

2) de anima III, 3. 428 a 5—16.

3) de mem. 1. 450 a 13 f.: *ὥστε τοῦ νοουμένου κατὰ συμβεβηκὸς ἂν εἴη.* — 23 f. c. 2. 451 a 28: *οὐθὲν δὲ κωλύει κατὰ συμβεβηκὸς καὶ μνημονεύειν ἕνια ὧν ἐπιστάμεθα.*

4) de mem. 1. 450 a 23: *καὶ ἔστι μνημονευτὰ καθ' αὑτὰ μὲν ὅσα ἐστὶ φανταστά, κατὰ συμβεβηκὸς δὲ ὅσα μὴ ἄνευ φαντασίας.* Wird da-

Und wie die Objecte der *φαντασία* und der *μνήμη* dieselben sind, so werden sie auch in einem und demselben Organe, dem Centralorgane der Empfindung [1]) und von einem und demselben Seelenvermögen, dem Gemeinsinne [2]) erzeugt.

Aber in zwei Punkten unterscheiden sie sich. Ein Phantasiebild ist nämlich an und für sich ohne alle Beziehung zu einem Objecte; ein Bild, in unserem Innern erzeugt und in sich selbst abgeschlossen. Wie aber ein gemaltes Thier eigentlich auch bloss als ein Gemälde, aber doch zugleich als ein Bild eben dieses Thieres angesehen werden kann, so wird auch das subjective Phantasiebild zur Erinnerung, wenn wir es in Beziehung setzen zu einem Objecte [3]), wenn wir uns bewusst werden, dass dies Bild in uns von einem Objecte ausser uns herstammt, und dass wir dies Object einsmals wirklich wahrgenommen haben [4]). Wie also das gemalte Thier bloss ein Gemälde und zwar ein gemaltes Thier ist, so ist auch die Vorstellung an und für sich ein blosses Bild in uns; inwiefern jenes aber das Abbild eines wirklichen Thieres ist, wird auch die Vorstellung zum Abbilde eines äusseren Objectes und damit zur Erinnerung [5]).

Diese Unterscheidung zwischen *μνημόνευμα* und *φάντασμα* benutzt denn Aristoteles auch zur Lösung einer Frage, die ihm bei seiner materialistischen Auffassung der Vorstellung nahe lag. Erinnern wir uns der in uns vorhandenen Affection, oder des Objectes, das sie zuerst erzeugte? Im ersteren Falle könnten wir des Objectes uns nicht bewusst werden, von dem die Affection ausgeht, hätten also keine Erin-

---

her Top. IV, 4. 125 b 6. 8. 9. — 5, 18 die *μνήμη* eine *μονὴ τῆς ἐπιστήμης* genannt, so ist *ἐπιστήμη* hier im weitesten Sinne gebraucht und umschliesst auch *αἴσθησις* und *φαντασία*. vgl. de mem. 2. 451 a 27.

[1]) de mem. 1. 450 a 29: *τῷ μορίῳ τοῦ σώματος τῷ ἔχοντι αὐτήν.*

[2]) ibid. 451 a 16: *καὶ τίνος μορίου τῶν ἐν ἡμῖν, ὅτι τοῦ πρώτου αἰσθητικοῦ.* vgl. 450 a 10. 22.

[3]) ibid. 450 a 25 f. b 20.

[4]) ibid. 449 b 10 f.

[5]) Vgl. Haym in Ersch und Gruber's Encyclopädie Art. Phantasie. »Wie das Bild eines Thieres dieses Doppelte ist, einmal das abgebildete Thier, das Thier, welches das Bild eben vorstellt, sodann aber das Abbild des Thieres, dieses Bild, welches das Thier eben nur vorstellt, so« u. s. w.

nerung. Im letzteren Falle ist es schwierig zu begreifen, wie man überhaupt eines abwesenden Objectes bewusst werden könne, da man eben so gut ein nicht anwesendes Object sehen und hören könnte [1]).

Aber weil die in uns vorhandenen Affectionen zugleich subjective Bilder und Abbilder von Objecten sind, ist das erste ohne alle Schwierigkeit möglich, denn die Affectionen bringen sowohl sich, als auch die Objecte, von denen sie herstammen, zum Bewusstsein. Allerdings ist die Frage hiermit bloss um einen Schritt zurückgeschoben, denn in Betreff der Beziehung einer Affection auf ihr Object wird dieselbe Frage wieder hervortreten, wie man das *φάντασμα* nicht als bloss subjectives Bild, sondern als Bild eines Objectes ansehen und schon hiermit eines Objectes sich erinnern könne, das unmittelbar nicht mehr auf unsere Sinne wirkt.

Zwei Bedingungen machen also ein Vorstellungs- zu einem Erinnerungsbilde: die hinzutretende Beziehung auf ein äusseres Object [2]) und das Bewusstsein der Zeit, in der wir dies Object früher wahrgenommen haben [3]).

---

1) de mem. 1. 450 a 25. b 11: . . . *πότερον τοῦτο μνημονεύει τὸ πάθος ἢ ἐκεῖνο ἀφ' οὗ ἐγένετο; εἰ μὲν γὰρ τοῦτο, τῶν ἀπόντων οὐδὲν ἂν μνημονεύοιμεν· εἰ δ' ἐκεῖνο πῶς αἰσθανόμενοι τούτου μνημονεύομεν οὗ μὴ αἰσθανόμεθα, τὸ ἀπόν;* Wenn wir uns der Affection erinnern (*εἰ — τοῦτο*), so hätten wir wohl kaum eine Erinnerung der abwesenden Objecte (*τῶν ἀπόντων — μνημονεύοιμεν*). Wenn aber jenes Objectes (*εἰ δ' ἐκεῖνο* sc. *τὸ πρᾶγμα*), wie können wir, die Affection empfindend (*αἰσθανόμενοι τούτου* sc. *τοῦ πάθους*, uns erinnern an Etwas, das wir nicht empfinden, an das abwesende Object? (*πῶς οὖν τὸ μὴ παρὸν μνημονεύει; εἴη γὰρ ἂν καὶ ὁρᾶν τὸ μὴ παρὸν καὶ ἀκούειν*). Brandis a. a. O. S. 1149 übersetzt die ersten Worte: »Wird aber die gegenwärtige Affection eriunert oder die, wodurch sie bewirkt ward?« Da aber der Affection nicht eine andere Affection, sondern das Object gegenübergestellt wird vgl. 450 a 26, so ist zu *ἢ ἐκεῖνο* zu ergänzen *τὸ πρᾶγμα*, nicht *τὸ πάθος*.

2) de mem. 1. 450 a 25 f. b 20 f.

3) ib. 449 b 10 f. 28: *διὸ μετὰ χρόνου πᾶσα μνήμη.* An Wiederholungen ist diese Stelle wie das ganze erste Capitel von de memoria reich. 452 b 23 f. Zu — 28: *ἀλλ' ἐὰν ἡ τοῦ πράγματος γένηται* ist wohl nicht, wie Brandis a. a. O. S. 1152, 223 angiebt, *μνήμη*, sondern *κίνησις* zu ergänzen. vgl. — 23.

Die Definition selbst des Gedächtnisses ist: Es sei „die Andauer einer Vorstellung als eines Abbildes von dem, dessen Vorstellung sie ist“ [1]).

Dass Aristoteles den hier festgehaltenen Unterschied zwischen Vorstellung und Erinnerung selbst oft aufgiebt, und *φάντασμα* wie *μνημόνευμα* in Beziehung auf ein Object gebraucht, daher auch von Wahrheit und Falschheit der *φαντάσματα* spricht, ist schon oben erwähnt worden [2]). Wenn er aber hier eine Definition giebt, die er selbst Top. IV, 5. 125 b 17 [3]) als falsch ansieht, wenn er dort erklärt, *μνήμη* sei keine *ἕξις*, sondern eine *ἐνέργεια*, so rechtfertigt sich das damit, dass er *μνήμη* in zwei Bedeutungen anwendet.

Als *ἕξις* ist *μνήμη* das Gedächtniss, ein „Stand“, eine Andauer der Affectionen ohne Selbstthätigkeit des Subjectes, aber *μνήμη* ist auch die Thätigkeit des Vorstellens dieser Affectionen, die Erinnerung, und in diesem Sinne nicht *ἕξις*, sondern *ἐνέργεια*.

In ersterem Sinne wird *μνήμη* und *μνημονεύειν* gebraucht: de mem. 1. 450 a 30. 451 a 14. 15. 24. b 4. u. sonst; in letzterem: de mem. 1. 449 b 22. 450 b 12. 14. 17. 18. 19. 27.

---

1) ib. 451 a 14: *τί μὲν οὖν ἐστὶ μνήμη καὶ τὸ μνημονεύειν εἴρηται, ὅτι φαντάσματος, ὡς εἰκόνος οὗ φάντασμα, ἕξις.* Es ist schwer, für *ἕξις* ein passendes Wort zu finden. Mit Kreuz a. a. O. zu übersetzen: *μνήμη* sei »die Eigenschaft« eines *φάντασμα* als eines Bildes u. s. w. ist undeutsch und ungenau, da *ἕξις* hier die längere Dauer einer von aussen hinzugekommenen Affection, nicht aber eine innere Eigenschaft des Subjectes bedeutet. Nach Brandis Rh. Museum 1828 S. 237 »thätiges Verhalten« zu übersetzen, ist unmöglich, da *ἕξις* wohl einen Zustand bezeichnet, der jeder Zeit in Thätigkeit umschlagen kann, nicht aber das thätige Verhalten selbst. »Das Behalten« passte hier, wenn es nicht die falsche Nebenbedeutung enthielte, als sei zur Erhaltung des *φάντασμα* eine Thätigkeit des Subjectes nöthig. »Stand« (ein Wort, das Leibnitz für diesen Aristotelischen Ausdruck gebraucht: »Ueber Glückseligkeit, ed. Erdmann II, 671) wäre passend, wenn es gebräuchlich wäre. Vgl. übrigens über Bedeutung und Uebersetzung von *ἕξις* Trendelenburg de anima S. 310 f. S. 366. Bonitz zur Metaphysik 986 a u. 1015 b 34. Waitz zu Kateg. 8 b 35. Biese a. a. O. I, 75. Anm. 1.

2) S. 11.

3) *ὁμοίως δὲ καὶ εἰ τὴν μνήμην ἕξιν καθεκτικὴν ὑπολήψεως εἶπεν· οὐδεμία γὰρ μνήμη ἕξις ἀλλὰ μᾶλλον ἐνέργεια.*

u. sonst. Diese Doppeldeutigkeit des Wortes *μνήμη* hat vielfach falsche Uebersetzungen veranlasst und ist angedeutet worden von Trendelenburg zu de an. II, 1. p. 312: „*οὐδεμία γὰρ μνήμη* (i. e. recordatio non memoria) . . .“

Ueber das Vergessen und den Grund desselben findet sich bei Aristoteles nichts Genaues erwähnt. Wir müssen uns also mit allerdings nahe liegenden Folgerungen begnügen.

Wie Aristoteles das Vorstellungsbild durch Bewegung eines körperlichen Theiles des Organismus entstehen lässt [1]), wie selbst vorhandene Affectionen nach dieser Theorie nicht vorgestellt werden können, wenn sie durch andere Bewegungen der Organe gehemmt werden [2]), wie das Gedächtniss durch Alter oder Kindheit geschwächt wird, weil im ersten Falle das Organ zu hart ist und daher keinen Eindruck aufnehmen, im letzteren zu weich und daher keine Affection bewahren kann [3]), so wird Aristoteles das Vergessen durch die Annahme erklärt haben, dass mit der Länge der Zeit die Deutlichkeit und Bestimmtheit der Affection immer mehr abnehme und die durch die Wahrnehmung entstandene Bewegung des Organes endlich gänzlich verschwinde [4]).

Die einfache Erinnerung einer Wahrnehmung ist die Grundlage einer complicirten Thätigkeit, der *ἀνάμνησις*. Auch bei diesem Ausdrucke ist Aristoteles nicht genau und bezeichnet bald aufs Bestimmteste die beabsichtigte und bewusste Besinnung durch eine Reihe von Affectionen hindurch bis zu der gesuchten Affection [5]), bald ein unabsichtliches Bewegtwerden durch eine Reihe von Affectionen [6]). Das Gemeinsame beider Bedeutungen wäre demnach die Rückerinnerung durch die sogenannte Ideenassociation.

Die Regeln, nach denen schon Aristoteles und er zuerst

---

1) Oben S. 19 f.

2) S. 25.

3) S. 20.

4) cfr. Platon Theätetos 191 D: *ὅταν δὲ ἐξαλειφθῇ ἢ μὴ οἷόν τε γένηται ἐκμαγῆναι, ἐπιλελῆσθαί τε καὶ μὴ ἐπίστασθαι.*

5) de mem. 2. 453 a 7 f. 15.

6) ib. 451 b 22 f. Doppelt falsch daher nennt Strümpel a. a. O. S. 334 *μνήμη* die unabsichtliche Erinnerung oder das Gedächtniss, *ἀνάμνησις* absichtliche Besinnung.

den Uebergang von einer Vorstellung zur andern geschehen lässt, sind folgende:

1) Die Erinnerungen folgen auf einander, wie die zu Grunde liegenden sinnlichen Eindrücke. Folgten der Zeit nach zwei sinnliche Eindrücke nothwendig auf einander, so führt die Vorstellung des einen nothwendig zur Vorstellung des anderen. Folgten sie in vielen Fällen auf einander, so erzeugt in den meisten Fällen die Vorstellung des einen die Erinnerung an den andern. Bei manchen Menschen wirkt aber auch die einmalige Aufeinanderfolge zweier Eindrücke eben so stark, wie bei anderen die öftere Wiederholung derselben in gleicher Folge [1]).

Eine Erinnerung erweckt ferner die andere, wenn

2) die ihnen zu Grunde liegenden, wahrgenommenen Objecte im Raume einander nahe, oder
3) wenn sie einander ähnlich, oder
4) wenn sie einander entgegengesetzt sind [2]).

Man hat aus diesen vier Regeln einen allgemeineren Satz gebildet und diesen ein höchstes Gesetz der Einbildungskraft genannt, das lautet: „alle Theilvorstellungen einer ganzen vergesellschaften sich", oder: „alle (aber auch nur) Partialvorstellungen einer Totalvorstellung können sich unmittelbar vergesellschaften" [3]). Aristoteles verallgemeinert diese Regeln nicht und mit Unrecht wurde auch das ein Gesetz genannt, dem alle Eigenschaften eines Gesetzes fehlen, die Nothwendigkeit und Unfehlbarkeit seiner Wirkung.

Denn das lässt sich noch erklären, dass man, wenn die Momente A. B. C. D. E. F. G. H nach einander wahrgenommen worden sind, von der Vorstellung E aus sowohl nach F. G u. s. w. als rückwärts nach D. C u. s. w. geführt werden kann [4]); dass man also, sucht man sich des Momentes F

---

1) de mem. c. 2. 451 b 10 f. vgl. 451 b 23. 452 a 28.

2) de mem. 2. 451 b 18 f.: *διὸ καὶ τὸ ἐφεξῆς θηρεύομεν νοήσαντες ἀπὸ τοῦ νῦν ἢ ἄλλου τινός, καὶ ἀφ' ὁμοίου ἢ ἐναντίου ἢ τοῦ σύνεγγυς. διὰ τοῦτο γίνεται ἡ ἀνάμνησις· αἱ γὰρ κινήσεις τούτων τῶν μὲν αἱ αὐταί, τῶν δ' ἅμα, τῶν δὲ μέρος ἔχουσιν, ὥστε τὸ λοιπὸν μικρὸν ὃ ἐκινήθη μετ' ἐκεῖνο.*

3) Maass a. a. O. S. 28.

4) de mem. 2. 452 a 19: *οἷον εἴ τις νοήσειεν ἐφ' ὧν Α, Β, Γ, Δ, Ε,*

zu erinnern, von E ausgehend, F bald vorstellen, bald sich seiner nicht wird erinnern können. Denn, bei sonst gleichen Verhältnissen, ist das vorangehende D eben so stark mit E verbunden, wie das nachfolgende F. „Aber wie in der Natur überhaupt vieles Naturwidrige und ganz Zufällige sich ereignet, so geschieht es auch hier bei der Ideenassociation, dass man bald hierhin, bald dorthin getrieben, von A zuweilen nach B, zuweilen ohne Grund nach D geführt wird“ [1]), eine Erscheinung, die, seit Vives [2]), Sprünge der Einbildungskraft genannt wurde.

Der physiologische Grund der Vergesellschaftung der Vorstellungen ist nicht ganz klar von Aristoteles angegeben worden, lässt sich aber vielleicht aus der schon oben citirten Stelle de mem. 2. 451 b 18 f. herausfinden. Wir werden — sagt hier Aristoteles — von einer Vorstellung zu einer ähnlichen, einer entgegengesetzten, oder einer solchen geführt, deren Gegenstand dem Gegenstande der ersten räumlich oder zeitlich nahe ist. Der Grund ist, weil die Vorstellungen oder Affectionen (*αἱ κινήσεις*), welche jene ähnlichen, entgegengesetzten räumlich oder zeitlich nahen Dinge auf unser Organ erzeugt haben, bei den einen dieselben (*τῶν μὲν αἱ αὐταί*), bei den andern zugleich (*τῶν δ' ἅμα*), bei den andern zum Theil gleich sind (*τῶν δὲ μέρος ἔχουσιν*). Im letzteren Falle wird mit der einen Vorstellung zugleich die andere Vorstellung erregt, denn ein Theil der ersten gehört auch zur zweiten, so dass hierdurch auch der übrige kleine Rest der zweiten Vorstellung mit erregt wird (*ὥστε τὸ λοιπὸν μικρὸν ὃ ἐκινήθη μετ' ἐκεῖνο*) [3]). Das hiesse denn nichts weiter, als

---

Z, H, Θ· εἰ γὰρ μὴ ἐπὶ τοῦ E μέμνηται, ἐπὶ τοῦ EΘ ἐμνήσθη. ἐντεῦθεν γὰρ ἐπ' ἄμφω κινηθῆναι ἐνδέχεται καὶ ἐπὶ τὸ Δ καὶ ἐπὶ τὸ E. Dass hier zu lesen ist *ἐπὶ τοῦ Θ ἐμνήσθη* statt *EΘ* und *καὶ ἐπὶ τὸ Z* statt *E*, ist aus des Vatablus Uebersetzung und dem Sinne klar. Auch haben L und die Didot'sche Ausgabe die erste Verbesserung.

[1]) ib. 452 b 3.

[2]) de an. II sect. de mem. et record. p. 66 ed. Basel.

[3]) Brandis a. a. O. S. 1151 übersetzt: »Wir suchen das Folgende wieder hervorzurufen, indem wir von einem Gegenwärtigen oder irgend einem Andern ausgehen, sei es dem Gesuchten ähnlich oder ihm entgegengesetzt oder ihm nahe; denn die Bewegungen können dieselben sein, oder auch nur theilweise so stattgefunden haben, vorausgesetzt,

dass gleiche sinnliche Eindrücke auch gleiche Bewegungen des Organes erzeugten, die nun auch in der Vorstellung einander gegenseitig erwecken, und dass zeitlich auf einander folgende Wahrnehmungen auch eine gewisse Folge der Oscillationen des Organas verursachten, die sich in der Vergesellschaftung der Vorstellungen äussert.

Nicht erklärt wäre aber nach dieser Theorie die Association entgegengesetzter Vorstellungen, die unmöglich aus der allgemeinen Verwandtschaft der Dinge hergeleitet werden kann, weil vor der entgegengesetzten eher alle dazwischen liegenden, der ersten Vorstellung näher verwandten Vorstellungen sich associiren müssten.

Die Bilder, welche durch die Phantasie erzeugt werden, brauchen nicht immer getreue Abbilder äusserer Objecte zu sein, denn oft werden die Elemente, welche die Wahrnehmung geliefert hat, in neue Bilder umgewandelt, welche der Wirklichkeit nicht entsprechen. Niemals haben wir einen Kentauren gesehen, aber aus den Elementen, die uns die Wahrnehmung eines Menschen und eines Pferdes geliefert hat, vermag die Vorstellung ein solches Bild zusammenzusetzen.

---

dass im letzteren Falle nur Weniges zu ergänzen ist.« Gegen diese Uebersetzung ist Folgendes einzuwenden: *καὶ ἀφ' ὁμοίου ἢ ἐναντίου ἢ τοῦ σύνεγγυς* ist keine Erklärung des vorhergehenden *ἄλλου τινός*, denn *καὶ* bezeichnet ein neues Glied, das dem vorhergehenden zeitlichen Grunde der Association coordinirt ist.

»Denn die Bewegungen können dieselben sein« ist im Texte nicht begründet, denn zu *αἱ αὐταὶ* ist zu ergänzen *εἰσίν*.

»oder auch nur theilweise so stattgefunden haben« kann nur schwer mit dem Wortlaute vereinigt werden.

ὥστε τὸ λοιπὸν μικρὸν ὃ ἐκινήθη μετ' ἐκεῖνο könnte man allerdings so verstehen, dass es die Bedingung angebe, unter der ähnliche Vorstellungen associirt werden können, nämlich dass sie mehr Merkmale mit einander gemein haben, als ungleiche Merkmale in ihnen vorhanden sind; aber A. selbst zwingt uns nicht hierzu und die Erfahrung lehrt, dass Vorstellungen, die nur wenige Merkmale gleich haben, einander associiren. A. selbst erwähnt in unserm Cap. 452 a 14 eines solchen Falles: »Von der Milch führt uns die Ideenassociation zum Weissen, vom Weissen zur Luft, von dieser zum Feuchten, von diesem zum Herbste.« *μικρὸν* ist also nicht zu pressen. Es aber auf das Vorhergehende im Allgemeinen zu beziehen, verbieten die Worte *τῶν μὲν αἱ αὐταί*.

Die neuere Psychologie erklärt eine solche Umbildung der Wahrnehmungselemente in neue Formen als Wirkung einer besondern Seelenthätigkeit, der productiven Einbildungskraft, in deren Macht es stehe, frei von allen materiellen Einflüssen, nach bloss ihr einwohnenden Gesetzen, willkürliche Bilder zu erzeugen.

Bei Aristoteles finden wir nirgends einen andern Grund für dieses Phänomen angegeben, als gewisse Störungen, welche die Bewegung der in den Sinnorganen aufbewahrten Affectionen erleidet, heftige Erschütterungen der Sinnorgane und des Mediums jener Affectionen, des Blutes. Durch solche Einflüsse werden die in den Organen befindlichen Eindrücke vielfach umgestaltet und verwirrt, „gerade wie in stark bewegtem Wasser die Bilder, welche sich in ihm abspiegeln, schwankend, gebrochen, verzerrt erscheinen."

Die verschiedensten Zustände können in dieser Weise auf die vorstellende Thätigkeit einwirken: der Schlaf, Krankheiten, Temperamente, Affecte und Leidenschaften. Besonders ausführlich finden wir die Einflüsse dargelegt, welche Schlaf und Melancholie auf die Bildung von Vorstellungen ausüben. de somno 3. 457 b 20 heisst es: „Der Schlaf entsteht, wenn das Materielle von dem Warmen durch die Adern zum Kopfe hinaufgeführt wird. Wenn dies nun nicht mehr angeht und das aufwärts Geführte durch seine Menge das Uebergewicht erhält, so erfolgt ein Gegenstoss und es strömt herab . . .; und wieder eindringend erzeugt das Warme Buwusstlosigkeit und später Einbildungen oder Traumbilder (*φαντασίαν*)."

Ihre nähere Erklärung finden diese Worte in einer anderen Stelle de ins. 3. 461 a 3, wo es heisst: „Am Tage werden die Affectionen durch die stärkere Thätigkeit der Sinne und des Denkens zurückgedrängt und kommen nicht zum Bewusstsein . . . Des Nachts aber werden, weil dann wegen der aus den Extremitäten ins Innere (*ἐκ τῶν ἔξω εἰς τὸ ἐντός*) strömenden Wärme die Sinne nothwendig unthätig sind, jene Affectionen zur Quelle der Empfindung (*ἐπὶ τὴν ἀρχὴν τῆς κινήσεως*, dem Herzen) hinabgeführt und kommen zum Vorschein, wenn die Unruhe sich gelegt hat. Man muss aber annehmen, dass diese Bewegungen den kleinen Kreisbewegungen in den Flüssen vergleichbar sind, die oft (einander)

ähnlich [1]), oft aber durch den Gegenstoss in andere Gestalten aufgelöst werden. Daher entstehen unmittelbar nach der Aufnahme der Speise und bei gar zu Jungen . . . keine Träume, denn durch die aus der Speise entstehende Wärme ist die Bewegung übermächtig. Wie daher in stark bewegtem Wasser bald gar kein Bild sich zeigt, bald allerdings eines, aber ein gänzlich verkehrtes und ganz anderes als das Object ist, welches sich in ihm abspiegelt, und wie in stillem Wasser die Bilder rein und klar sich darstellen, so verschwinden auch die Vorstellungen und die von der Wahrnehmung übrig gebliebenen Affectionen bald gänzlich während des Schlafes durch die erwähnte mächtige Bewegung, bald erscheinen wirre, wunderliche Gestalten, und unklare Träume, gerade wie bei Melancholikern und Fieberkranken und Trunkenen, denn alle diese Zustände bewirken, weil bei ihnen viel Dunst in den Organen vorhanden ist, starke Bewegungen und Erschütterungen". 461 b 17: „Sind die Affectionen von ihren Hemmungen befreit, so bewegen sie sich in dem wenigen Blute, das in den Organen noch zurückgeblieben ist, den Wolkenbildungen vergleichbar, die bald Menschen, bald Kentauren ähneln und in fortwährender schneller Umwandelung begriffen sind" [2]).

In ähnlicher Weise wird der Einfluss erklärt, den die Melancholie auf die Erzeugung solcher Einbildungen ausübt. Sie erzeugt oft eine Wärme, die der Stätte des Denkens nahe kommen kann. Alsdann entstehen Krankheiten des Wahnsinnes und der Ekstase [3]), wie bei den Sibyllen und Bakiden und allen Gottbegeiserten, bei denen, wie aus einer anderen Stelle [4]) zu ersehen ist, Gebilde der Phan-

---

[1]) Vulgata *ὁμοίως*. Die Lesart *ὁμοίας* hat L und sie empfiehlt sich durch das darauffolgende, coordinirte *διαλυομένας*. vgl. de anima 429 a 5, wo Torstrik gegen L. S. V. W und die Ausgaben *ὁμοίας* für *ὁμοίως* in den Text aufgenommen hat.

[2]) Vgl. Probl. XXX, 14.

[3]) Probl. XXX, 1. 954 a 34: *Πολλοὶ δὲ διὰ τὸ ἐγγὺς εἶναι τοῦ νοεροῦ τόπου τὴν θερμότητα ταύτην, νοσήμασιν ἁλίσκονται μανικοῖς ἢ ἐνθουσιαστικοῖς*. Ed. Müller a. a. O. II, 32 f.

[4]) de mem. 1. 451 a 8 f.

tasie für Abbilder der Wirklichkeit, für Erinnerungen angesehen werden und das gesunde Urtheil gänzlich gehemmt ist.

Dass wie bei den Melancholikern so auch bei den Trunkenen und Fieberkranken die Verwirrung der Vorstellungen auf dieselben physiologischen Ursachen zurückgeführt wird, ist aus der schon oben angeführten Stelle ersichtlich, in welcher es hiess, dass alle diese Zustände durch den bei ihnen vorhandenen Dunst eine Erschütterung der Organe bewirken und eine normale, ruhige Bewegung der Affectionen verhindern [1]).

Dass endlich auch Affecte und Leidenschaften, Furcht, Liebe, Zorn, heftige Begierden aus ähnlichen Gründen einen gleichen Einfluss auf die *φαντασία* ausüben, ist zwar nicht ausdrücklich von Aristoteles gesagt worden. Aber es geht hervor als Folgerung aus dem Vorhergehenden, aus der Gleichstellung mit den erwähnten krankhaften Zuständen [2]) und endlich daraus, dass der Enthusiasmus, der ja nichts ist wie eine leidenschaftliche Erregung des Seelenzustandes [3]) ebenso wie der Wahnsinn, aus dem Andringen der Wärme zum Gehirne hin erklärt wird [4]). Ja zum Wahnsinne geneigt und schnellen Geistes und liebessüchtig und zur Heftigkeit und zu Begierden disponirt sind nach Aristoteles die, deren Galle übermässig gross und warm ist [5]). Ist nun aber in

---

1) de ins. 3. 461 a 23: *πάντα γὰρ τὰ τοιαῦτα πάθη πνευματώδη ὄντα πολλὴν ποιεῖ κίνησιν καὶ ταραχήν.* Unter *τὰ τοιαῦτα πάθη* werden ebensowohl die erwähnten: Melancholie, Fieber, Trunkenheit, als auch die ähnlichen Zustände: Schlaf, Affecte und Leidenschaften verstanden. Dass *τὰ τοιαῦτα* »dieses und Aehnliches« bedeuten könne, mögen für Aristoteles' Sprachgebrauch unter anderen die folgenden, ohne Auswahl herausgegriffenen Stellen erweisen: Kateg. 7. 6 b 10. 18: *τῷ γὰρ διπλασίῳ οὐδέν ἐστιν ἐναντίον οὐδὲ τῷ τριπλασίῳ οὐδὲ τῶν τοιούτων οὐδενί.* — ib. 7 a 30. 8 a 9. 24. 27. Top. I, 16. 107 b 38. de anima III, 12. 435 a 25. de part. anim. I, 5. 645 a 30. de gen. anim. 744 b 8. 778 a 17. Eth. Nikom. Z, 7. 1141 b 4. Poet. XXII, 1458 a 30. Vgl. jedoch Bernays in den Abhandl. der philos.-hist. Gesellsch. zu Breslau S. 152 f.

2) de ins. 2. 460 b 3 f.

3) Polit. VIII, 5. 1340 a 11: *ὁ δ' ἐνθουσιασμὸς τοῦ περὶ τὴν ψυχὴν ἤθους πάθος ἐστίν.*

4) In der citirten Stelle Probl. XXX, 1.

5) Probl. XXX, 1. 954 a 30 f.

allen diesen krankhaften Zuständen und auch bei den εὐφυεῖς [1]) zum Theil das Charakteristische die überwältigende Macht der Phantasie, so wird es unmöglich sein, den unmittelbaren Zusammenhang zu leugnen, der zwischen organischen, materiellen Verhältnissen und den Gebilden der φαντασία als der sogenannten productiven Einbildungskraft besteht.

Dass nun auch in durchaus ruhigen, normalen Zuständen die Umbildung der Vorstellungen in phantastische, der Wirklichkeit nicht entsprechende Gestalten durch organische Kräfte, etwa durch Vermengung und Ineinanderschiebung der Affectionen erzeugt werde, das ist nirgends von Aristoteles klar angegeben worden. Ebenso wenig erhalten wir von ihm Auskunft über die Gesetzmässigkeit, die doch auch in dieser Aeusserungsweise der φαντασία wirkt, über die Regeln, nach denen die Umbildung der Vorstellungen vor sich geht, eine Lücke, die von Ed. Müller aufgezeigt worden ist [2]).

Das Resultat dieser Auseinandersetzung wäre nun folgendes: die Wirkungen der Thätigkeit, welche wir productive Einbildungskraft nennen und die in der Umbildung wahrer Vorstellungen und der Zusammensetzung neuer Gestalten aus den Elementen der Wahrnehmung bestehen, wird von Aristoteles auf körperliche Zustände des Organismus zurückgeführt. Schlaf, Krankheiten, Trunkenheit, Melancholie erzeugen durch die sich entwickelnde Hitze eine Menge von Dunst und bewirken so eine Verwirrung und Zerrüttung der in den Organen befindlichen Affectionen. Aus gleichen Gründen

---

[1]) Der Einfluss der φαντασία auch auf die εὐφυεῖς erhellt aus Poet. XVII, 1455 a 32: διὸ εὐφυοῦς ἡ ποιητικὴ ἐστιν ἢ μανικοῦ· τούτων γὰρ οἱ μὲν εὔπλαστοι, οἱ δὲ ἐκστατικοί εἰσιν, was nach Hermann's (Arist. Poetik p. 138) und Ed. Müller's (a. a. O. p. 363 ff.) Erklärung den Unterschied angiebt, der besteht zwischen der ekstatischen Aufregung des Dichters, die ihm die Dinge aufs Lebhafteste vor die Seele stellt, und der ruhigen Gewandtheit, was er dichtet, sich vorzustellen, als sei es gegenwärtig und die Vorstellungen zu neuen Bildern umzugestalten. εὐφυεῖς aber sind, die leichte Auffassungsgabe mit lebhafter Phantasie vereinigen, die erfinderisch, witzig, »geistreich« sind. Vgl. die bei Müller angef. Stellen.

[2]) a. a. O. S. 31.

üben wahrscheinlich auch Affecte und Leidenschaften einen gleichen Einfluss auf die Phantasie. Wodurch aber in normalen Zuständen eine solche Thätigkeit veranlasst wird, ist nur aus dem Bekannten zu folgern, nicht aber von Aristoteles selbst dargelegt worden.

Jedenfalls wäre es demnach falsch, die *φαντασία* auch innerhalb dieser scheinbar willkührlichen Bildungen für identisch mit unserer „productiven Einbildungskraft", für eine selbstständig schaffende Seelenthätigkeit anzusehen, ein Fehler, dem selbst Eduard Müller nicht entgangen ist [1].

Täuschungen der Vorstellungskraft können nun auch noch dadurch bewirkt werden, dass eine unwahre Vorstellung für ein treues Abbild der Wirklichkeit, ein Phantasiegebilde für ein Erinnerungsbild angesehen wird, endlich dadurch, dass Vorstellungen, sie mögen nun treue oder falsche Bilder der Objecte sein, nicht für Einbildungen oder Erinnerungen, sondern für Wahrnehmungen gehalten werden. Im ersten Falle wird ein *φάντασμα* mit einem *μνημόνευμα*, im letzteren ein *φάντασμα* oder *μνημόνευμα* mit einem *αἴσθημα* verwechselt.

Jenes zeigt sich besonders in ekstatischen Zuständen. Wie wir nämlich oft das, was wir erlebt und wahrgenommen haben, wenn es als Vorstellung wieder in unser Bewusstsein tritt, nicht als Erinnerung eines wirklichen Objectes, sondern als blosses Phantasiegebilde ansehen, so geschieht auch oft das Gegentheil, Einbildungen für Erinnerungen zu halten. „So geschah es Antipheron und anderen Ekstatischen, die ihre

[1] a. a. O. S. 30: »Freilich aber ist die Herrschaft der Phantasie in der Seele nicht gerade immer ein unbedingtes Zeugniss für die Stärke dieser Kraft an sich, sondern sie kann auch in dem Mangel an sinnlichen Anschauungen etc. ihren Grund haben; ihre Thätigkeit ist alsdann mächtiger, weil ihr ein freierer Spielraum für die Aeusserung ihrer Kraft gelassen ist.« »Im zuletzt angegebenen Falle indess herrscht eigentlich nicht sowohl die Phantasie, als die Leidenschaft« etc. S. 31: »Aristoteles, dem doch die freie, schöpferische Thätigkeit der Phantasie nicht unbekannt geblieben war«. So wird ihm unter der Hand die *φαντασία*, welche doch dem Arist. nur insoweit Kraft ist, als auch z. B. die Ernährungsthätigkeit diesen Namen verdient, zu einer freien, schöpferischen Macht, der wunderbaren Beherrscherin der Künste, zur »Phantasie« in modernem Sinne.

Einbildungen für wirkliche Erlebnisse und für Erinnerungen ausgaben. Das aber geschieht, wenn Jemand das, was kein Bild ist (ein *φάντασμα*) für ein Bild eines Objectes (ein *μνημόνευμα*) ansieht" [1]). Da aber *φάντασμα* und *μνημόνευμα* wesentlich identisch sind und nur durch eine verschiedene Beziehung getrennt werden können, liegt eine solche Verwechselung beider und eine daraus entstehende Täuschung sehr nahe. Zumal in anomalen, ekstatischen Zuständen, in denen das Phantasiebild sehr lebhaft sich darstellt und die entscheidende Thätigkeit des Urtheilens gehemmt ist.

Grösser noch ist der Irrthum, wenn Vorstellungen für Wahrnehmungen angesehen werden, was im Schlafe, durch Affecte, Leidenschaften, Krankheit, ja selbst durch Unsicherheit der Sinneswahrnehmungen bewirkt werden kann. Ueber die Wirkung der Affecte spricht sich Aristoteles folgendermassen aus: „Leicht werden wir über die Sinneswahrnehmung getäuscht, wenn wir in Leidenschaft gerathen sind, der Eine in dieser, der Andere in jener. So der Feige in Furcht, der Verliebte in Liebe, so dass jener bei geringer Aehnlichkeit seine Feinde, dieser seinen Geliebten zu sehen glaubt; und je grösser der Affect ist, eine um so geringere Aehnlichkeit reicht hin, den Glauben zu erwecken. Ebenso leicht wird man durch Zorn und jede Begierde getäuscht und um so mehr, je tiefer man in einem leidentlichen Zustande sich befindet" [2]). Ebenso wirken fieberhafte Zustände: „Daher scheinen nach geringer Aehnlichkeit den Fieberkranken Linien Thiere zu sein. Ist die Krankheit nicht zu heftig, so entgeht es ihnen oft nicht, dass das nur Täuschung ist. Ist aber das Leiden grösser, so gehen sie sogar auf die Trugbilder zu" [3]).

Aber auch in wachem, gesunden Zustande verwechseln wir oft die Wahrnehmung mit einer Vorstellung, wenn die Wahrnehmung zu schwach ist, um ein klares Bild des Objectes zu liefern. Wir sehen zuweilen undeutlich einen Gegenstand und halten ihn für einen Menschen. In Wahrheit

---

[1]) de mem. 1. 451 a 8 f.
[2]) de ins. 2. 460 b 3 f.
[3]) ib. 460 b 11.

kann es ein Baumstamm gewesen sein, den wir gesehen haben. Die Täuschung erklärt sich daraus, dass für das Auge Baumstamm und Mensch gewisse Merkmale mit einander gemein haben. Diese Merkmale nehmen wir wahr, und da sie kein vollständiges Bild lieferten, regen sie unsere Vorstellung an, sie zu einem Totalbilde zu ergänzen, das allerdings mit der Wirklichkeit nicht übereinstimmt, dem aber die wirklich wahrgenommenen Elemente nicht fehlen [1]). Ebenso sehen

---

[1]) Dies scheint der Sinn der Stellen 428 a 12 de an. III, 3: *ἔπειτ' οὐδὲ λέγομεν, ὅταν ἐνεργῶμεν ἀκριβῶς περὶ τὸ αἰσθητόν, ὅτι φαίνεται τοῦτο ἡμῖν ἄνθρωπος· ἀλλὰ μᾶλλον ὅταν μὴ ἐναργῶς αἰσθανώμεθα τότε ἢ ἀληθὴς ἢ ψευδής.* und — b 2: *φαίνεται δὲ καὶ ψευδῆ, περὶ ὧν ἅμα ὑπόληψιν ἀληθῆ ἔχει, οἷον φαίνεται μὲν ὁ ἥλιος ποδιαῖος, πεπίστευται δ' εἶναι μείζων τῆς οἰκουμένης.* Uebersetzt man *φαίνεται* hier mit videri (wie es Argyropylus thut), so fänden wir hier allerdings auch eine Art von *φαντασία*, aber nicht im psychologischen Sinne »Vorstellung«, sondern wie »Schein«. Nun ist allerdings die Einbildung oder Vorstellung, einen Menschen zu sehen, eben so wohl eine »Scheinwahrnehmung«, aber auf die» Vorstellung« allein kommt es doch hier an. »imaginamur« ist daher richtiger. (vgl. 428 a 7: *φαίνεται δέ τι κτλ.*). Aus demselben Grunde ist auch apparere, das Argyropylus erklärend zu videri hinzufügt und das Trendelenburg S. 459 zur Erklärung der letzteren Stelle gebraucht, nicht ganz richtig.

Diese Auffassung kommt noch einer anderen Stelle zu Gute: Metaph. *Γ*, 5. 1010 b 1: *περὶ δὲ τῆς ἀληθείας ὡς οὐ πᾶν τὸ φαινόμενον ἀληθές, πρῶτον μὲν ὅτι οὐδ' ἡ αἴσθησις ψευδὴς τοῦ ἰδίου ἐστίν, ἀλλ' ἡ φαντασία οὐ ταὐτὸν τῇ αἰσθήσει.* Bonitz erklärt das im Commentar zur Stelle: »Quod Protagorei contendunt verum esse quod cuique de qualibet re videatur ..., hoc placitum in fines longe artiores est restringendum; illud enim vere contendi licet, sensum quemlibet non falli in percipiendis rebus ipsi proprie subjectis, at phantasia . . . differt a sensu . . . (. . . Plenius videtur ita fere dicendum fuisse: *πρῶτον μὲν εἰ τοῦτο λέγουσι τεκμήριον ὅτι καὶ ἡ αἴσθησις τοῦ ἰδίου οὐκ ἔστι ψευδής, ἀλλ' ἀπαντητέον ὅτι ἡ φ. οὐ ταὐτόν ἐστι τῇ αἰσθήσει . . .*)« Die Schwierigkeit dieser Erklärung, die Bonitz selbst anerkennt, ist durch folgende Auslegung zu beseitigen: Gegen die Behauptung des Protagoras, aller Schein sei Wahrheit, welche bewiesen werden sollte durch die Verschiedenheit der Erkenntniss nach Personen, Umständen u.s.w. 1009 a 38 f. ist festzuhalten, dass innerhalb dieser Verschiedenheit doch eine Gesetzmässigkeit herrscht. So ist selbst die Wahrnehmung, die nach Protag. gänzlich widerspruchsvoll sein soll, in Betreff des specifisch Wahrgenommenen immer wahr und kommt hier eine Täuschung vor, so entsteht sie durch die *φαντασία*, die mit der *αἴσθησις* nicht zu verwech-

wir die Sonne, aber bei ihrer grossen Entfernung kann unser Auge ihre Grösse nicht wahrnehmen (de sensu 7. 448 b 13 *τοῦ γὰρ ἡλίου τὸ μέγεθος ὁρᾷ καὶ τὸ τετράπηχυ πόρρωθεν, ἀλλ' οὐ φαίνεται* [apparet] *ὅσον*) . . . Aber wo die Wahrnehmung zu schwach ist, da tritt die *φαντασία* ein, ergänzt das unvollständige Wahrnehmungsbild und liefert uns aus der Fülle früher wahrgenommener Grössen auch die Grösse des Sonnenbildes, die allerdings sofort vom Urtheil für unrichtig erklärt wird [1]).

Wie in den angeführten Beispielen durch die Schwäche und Unklarheit der Sinneswahrnehmungen, so wird noch leichter durch gänzliches Fehlen derselben eine Täuschung bewirkt. So werden wir im Traume bloss durch die in den Organen zurückgebliebenen Eindrücke afficirt, während wir in Wahrheit wirkliche Wahrnehmungen zu haben glauben und nur selten uns im Traume bewusst sind, dass unsere Vorstellungen nicht Wahrnehmungen äusserer Objecte, sondern eben blosse Vorstellungen sind.

Nach Eduard Müller soll Aristoteles allerdings den Zustand lebhaften Träumens als einen solchen beschrieben haben, „in dem, was kein Bild ist, sondern ein freies Phantasiegebilde doch für ein Bild gehalten wird" [2]). Aber in den von Aristoteles zur Erklärung der Täuschung im Traume vor-

---

seln ist. Auch darf man die Erkenntniss von Gesunden und Kranken u. s. w. nicht auf gleiche Linie stellen. Die dieser Erklärung entsprechende Uebersetzung geben Bessarion und Schwegler.

[1]) de an. III, 3. 428 b 2 f. de ins. 1. 458 b 28. 2. 460 b 18. — Doch ist hierbei zu bemerken, dass schon dem Theophrast gerade die sinnliche Wahrnehmung es war, die in Betreff der Grösse des Sinnenbildes sich täusche, während die *φαντασία* uns die richtige Vorstellung von der Grösse der Sonne liefere. Priscianus Lydus Metaphrasis zu Theophrast' *περὶ φαντασίας* in Theophrast ed. Wimmer III, p. 264: *καὶ ὥσπερ ἅμα τῶν ἀληθῶν αἰσθανόμενοι δυνάμεθα ψευδεῖς περὶ αὐτῶν προβάλλειν φαντασίας, οὕτως ἑπομένως ὡς μὲν αἰσθητικὸν τὸ πνεῦμα τὰς ἀληθεῖς ἀπὸ τῶν αἰσθητικῶν δέχεται ἐμφάσεις, ὡς δὲ φαντασικὸν τὰς ψευδεῖς ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν τὰς δὲ ἀληθεῖς ἀπὸ τῆς φαντασίας· ὡς ὅταν ποδιαῖον ὁρῶντες τὸν ἥλιον πολλαπλάσιον τῆς γῆς φανταζόμεθα ταῖς γεωμετρικαῖς ὑπακολουθοῦντες ἀνάγκαις . . . ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ἡ αἴσθησις τὰ δὲ φαντάσματα ἀπὸ τῆς φανταστικῆς προβολῆς*

[2]) a. a. O. 8. 30.

aufgeschickten Beispielen einer ähnlichen Täuschung durch die Vorstellung 460 b 3—27 ist nicht von einer Verwechselung von *φάντασμα* Phantasiegebilde und *μνημόνευμα* Bild eines Objectes, sondern von *φάντασμα* Vorstellung und *αἴσθημα* Wahrnehmung die Rede. Ebenso beweisen 461 a 25 — b 11. — 24 f., dass die während des Schlafes zum Centralorgane der Empfindung hinabgeführten Affectionen für Einwirkungen äusserer Objecte, für Wahrnehmungen gehalten werden. Besonders die erste Stelle: Wenn im Schlafe das Blut sich gesetzt hat, dann entstehen lebhafte Träume und „wir erhalten Bilder und glauben durch die vom Gesichte herabgeführten Affectionen etwas zu sehen, durch die vom Gehöre etwas zu hören.“ Endlich lehrt auch die Erfahrung, dass wir im Traume nicht Vorstellungen und Erinnerungen, sondern wirkliche Wahrnehmungen zu haben glauben.

Ueber den Grund aller dieser Phänomene der Täuschung durch Schlaf, Krankheit, Affecte, Unbestimmtheit oder gänzliches Fehlen der Sinneswahrnehmungen erhalten wir von Aristoteles selbst Auskunft. Die Vorstellung ist ein Nachhall der sinnlichen Empfindung [1]) und wird zuweilen von Aristoteles eine schwache Wahrnehmung genannt [2]). Auch wird ja Vorstellung und Wahrnehmung durch Ein Organ und Ein Seelenvermögen erzeugt. Kommt nun aber eine Sinneswahrnehmung dadurch zu Stande, dass die Affection des Organes zum Centralorgane der Empfindung hinabgeführt wird [3]), so wird die Bewegung des Centralorganes, welche nicht unmittelbar von einem äusseren Objecte, sondern von dem rückständigen Eindrucke herrührt, eine ähnliche Empfindung erwecken. Denn das Centralorgan meldet überhaupt das von jedem einzelnen Sinne ihm Zugeführte an [4]). So wird in allen diesen Fällen ein Bild vorhanden sein, das aber nur dann für Wirklichkeit gehalten wird, wenn die urtheilende Fähigkeit gehemmt ist [5]). Denn Urtheilskraft und Vorstel-

1) Vgl. oben S. 19.

2) Vgl. oben S. 33.

3) de ins. 3. 461 a 30.

4) ibid. 461 b 3.

5) ibid. 5: *φαίνεται μὲν οὖν πάντως, δοκεῖ δὲ οὐ πάντως τὸ φαινόμενον, ἀλλ' ἐὰν τὸ ἐπικρῖνον κατέχηται ἢ μὴ κινῆται τὴν οἰκείαν κίνησιν.*

lungs- oder Einbildungsvermögen sind zwei getrennte Seelenvermögen, so dass was diesem erscheint, jene nicht anzuerkennen braucht [1]). So scheint der Einbildung die Sonne fussgross zu sein, das Urtheilsvermögen aber weiss aus anderen Gründen, dass sie viel grösser ist und verwirft daher jene Einbildung.

Zuweilen ist aber das Urtheilsvermögen gebemmt, wie durch den Schlaf, durch Fieber, durch heftige Affecte, und da in diesem Falle der Erscheinung, welche die Einbildung erzeugt hat, nichts widerspricht, wird sie für Wahrheit gehalten und der Schein gilt für Wirklichkeit [2]). Bei einer undeutlichen Wahrnehmung endlich ist das Urtheilsvermögen zwar vollkommen stark und mächtig, aber da die Wahrnehmung dunkel und unklar ist, fehlt ihm jeder Anhaltspunkt, die bloss vorgestellten von den wahrgenommenen Elementen zu unterscheiden. Beide werden daher zu einem Totalbilde verschmolzen, das so lange für Wirklichkeit gilt, als nicht durch Wahrnehmung neuer Merkmale, das Urtheilsvermögen in Stand gesetzt wird, die Täuschung einzusehen.

Wenn die *φαντασία*, besonders in der zuletzt besprochenen Gestalt einer die Wirklichkeit vielfach umbildendenden und mancherlei Täuschungen erweckenden Seelenthätigkeit, in den verschiedensten Zuständen sich geltend macht, so giebt es doch keinen, den sie fast ausschliesslich beherrschte, mit Ausnahme des Träumens. Ein Traum ist kein unmittelbares Product der Sinnesthätigkeit, die ja während

---

Kreuz übersetzt das: »Das Erscheinende erscheint also als Ganzes, doch glaubt man nicht, dass es ein Ganzes sei« u. s. w. Die Unrichtigkeit dieser Uebersetzung braucht kaum bewiesen zu werden.

[1]) de ins. 2. 460 b 16: *αἴτιον δὲ τοῦ συμβαίνειν ταῦτα τὸ μὴ κατὰ τὴν αὐτὴν δύναμιν κρίνειν τό τε κύριον καὶ ᾧ τὰ φαντάσματα γίνεται. τούτου δὲ σημεῖον ὅτι φαίνεται μὲν ὁ ἥλιος ποδιαῖος, ἀντίφησι δὲ πολλάκις ἕτερόν τι πρὸς τὴν φαντασίαν.* Vatablus scheint *κατὰ τὴν αὐτὴν δύναμιν* zu verstehen »mit gleicher Stärke«, denn er übersetzt »non eadem vi judicant«. Dass die hier gegebene Erklärung richtiger ist, beweist Priscian a. a. O. S. 265: *οὔτε ἀδύνατον ἅμα καὶ ἀληθεῖς καὶ ψευδεῖς περὶ τῶν αὐτῶν οἷον περὶ ἡλίου δέχεσθαι τὸ ὑποκείμενον ἐμφάσεις, ἐπειδὴ ἀπὸ διαφόρων δυνάμεων καὶ κατὰ διάφορα ζωῆς εἴδη τὰ αντικείμενα δέχεται κτλ.*

[2]) de ins. c. 1. 459 a 6. c. 2. 460 b 3 f.

des Schlafes völlig gehemmt ist [1]). Eben so wenig wird er durch eine Denkthätigkeit, etwa die Meinung erzeugt, denn er enthält Bestimmungen, die nur aus der Wahrnehmung hervorgehen können und wir unterscheiden thatsächlich Meinungen im Traume von den Träumen selbst, so z. B. wenn wir uns während desselben bewusst werden, dass wir träumen und dass die Bilder der Vorstellung, die uns erscheinen, nicht Wirklichkeit sind [2]). Die Thätigkeit des Träumens ist daher nichts wie vorstellen und wahrnehmen nur insofern, als auch die Vorstellung auf eine Wahrnehmung zurückgeführt werden muss [3]). Ein Traumbild aber ist eine Vorstellung, die aus der Bewegung der Wahrnehmungsbilder im Schlafe und nur insofern man schläft, erzeugt wird [4]).

Hiermit aber ist nicht behauptet, dass keinerlei andere Seelenthätigkeit in untergeordnetem Masse während des Träumens wirksam sei. Dass wir zuweilen träumen und zugleich eine Meinung über den Traum haben, ist schon erwähnt worden. Oft haben wir auch im Traume wirkliche, wenn auch nur schwache Sinneswahrnehmungen. Dies erhellt am deutlichsten aus Beobachtungen, die man beim Uebergange vom Schlafen zum Wachen an sich selbst machen kann. „Oft sehen wir im Schlafe ein schwaches Licht, das wir aufwachend deutlich erkennen. Oft hören wir noch schlafend ein leises Geräusch, das wir nach dem Aufwachen als ein lautes Hundegebell vernehmen. Ja es ist vorgekommen, dass Schlafende den Gebrauch ihrer Sinne so weit hatten, dass

---

1) de ins. 1. 458 b 3 f.

2) ib. — 10.

3) ib. 459 a 21: *φανερὸν ὅτι τοῦ αἰσθητικοῦ μέν ἐστι τὸ ἐνυπνιάζειν, τούτου δ' ἢ τὸ φανταστικόν.*

4) ib. 3. 462 a 29: *ἀλλὰ τὸ φάντασμα τὸ ἀπὸ τῆς κινήσεως τῶν αἰσθημάτων, ὅταν ἐν τῷ καθεύδειν ᾖ, ἢ καθεύδει, τοῦτ' ἐστὶν ἐνύπνιον.* Diese Stelle erklärt eine andere de ins. 1. 459 a 18: *τὸ δ' ἐνύπνιον φάντασμά τι φαίνεται εἶναι (τὸ γὰρ ἐν ὕπνῳ φάντασμα ἐνύπνιον λέγομεν εἴθ' ἁπλῶς εἴτε τρόπον τινὰ γινόμενον).* Denn nicht jedes *φάντασμα* im Schlafe ist ein Traum 462 a 18: *οὐδὲ τὸ ἐν ὕπνῳ φάντασμα πᾶν* (sc. *ἐνύπνιόν ἐστιν*), sondern nur ein *φάντασμα*, das *ἀπὸ τῆς κινήσεως τῶν αἰσθημάτων* ausgeht, also blos ein *φάντασμα τρόπον τινὰ γινόμενον.* vgl. noch 462 a 15 f.

sie auf Fragen Antwort gaben“ [1]). Alle diese Erscheinungen gehören aber nicht dem Traumleben an und die *φαντασία* steht in keinem unmittelbaren Verhältniss zu ihnen.

Der Nachweis, wie auf physiologischem Wege die Träume und die mancherlei Täuschungen, zu denen sie Anlass geben, entstehen, ist im Vorhergehenden geführt worden.

Unterschiede zwischen *φαντασία* und den verwandten Seelenthätigkeiten.

Es ist eine der wichtigsten und zugleich der schwierigsten Aufgaben der Psychologie, da, wo nicht wie bei den Sinnen anatomische Unterschiede den Masstab für die Scheidung der Lebenserscheinungen abgeben, die wesentlichen Thätigkeiten der Seele in ihrem Zusammenhange und ihrer Verschiedenheit zu erkennen. Nur unter den grössten Schwierigkeiten wird es möglich, die Erscheinungen des Seelenlebens zu classificiren, bald aus einander abzuleiten, bald unverbunden neben einander zu stellen; hier, wo Ein Tritt tausend Fäden regt, die wiederum tausendfach sich begegnen und kreuzen, wo Eine Bewegung umschlägt in die verschiedenartigsten Reize und Empfindungen, wo wir fast gänzlich verlassen sind von dem Leitfaden zuverlässiger, sinnlicher Beobachtung und des Experimentes.

---

[1]) de ins. 3. 462 a 19: *πρῶτον μὲν γὰν ἐνίοις συμβαίνει καὶ αἰσθάνεσθαί πῃ καὶ ψόφων καὶ φωτὸς καὶ χυμοῦ καὶ ἁφῆς* (*ὀσμὴ* fehlt mit Recht) *ἀσθενικῶς μέντοι καὶ οἷον πόρρωθεν . . . . ἔνιοι δὲ καὶ ἀποκρίνονται ἐρωτώμενοι· ἐνδέχεται γὰρ τοῦ ἐργηγορέναι καὶ καθεύδειν ἁπλῶς θατέρου ὑπάρχοντος θατέρόν πῃ ὑπάρχειν.* cfr. Eth. Eud. 1219 b 22 f.: *ἐν τῷ ὕπνῳ γὰρ μᾶλλον ἐνεργεῖ τὸ θρεπτικόν, τὸ δὲ αἰσθητικόν καὶ ὀρεκτικὸν ἀτελῆ ἐν τῷ ὕπνῳ. ὅσον δὲ τοῦ μὴ κινεῖσθαι μετέχουσιν, καὶ αἱ φαντασίαι βελτίους αἱ τῶν σπονδαίων.* Offenbar ist statt *μὴ* zu lesen *πῃ* cfr. Eth. Nikom. A, 13. 1102 b 7: *ἀργία γάρ ἐστιν ὁ ὕπνος τῆς ψυχῆς ᾗ λέγεται σπουδαία καὶ φαύλη, πλὴν εἴ πῃ κατὰ μικρὸν διακνοῦνταί τινες τῶν κινήσεων, καὶ ταύτῃ βελτίω γίνεται τὰ φαντάσματα τῶν ἐπιεικῶν* ... Die Uebersetzung in der Berl. Akad.-Ausgabe zur Eud. Ethik bezieht *ὅσον — μετέχουσι* zum Vorhergehenden, hat aber einen andern Text.

Die *φαντασία* nun scharf abzugrenzen von den verwandten Seelenthätigkeiten, die Unterschiede anzugeben, welche sie von diesen trennen, das musste dem Aristoteles dadurch bedeutend erleichtert werden, dass er die Bildung der Vorstellungen auf physiologischem Wege erklärt und aus dem Gebiete der psychischen in das der physischen Erscheinungen versetzt hatte. Ein Blick auf das Organ, dessen Function sie ist, musste daher hinreichen, um auch ihren psychologischen Ort zu bestimmen.

Aber diese einfache Aufgabe wird durch die eigenthümliche Stellung der *φαντασία* wieder erschwert. Sie nimmt ein Grenzgebiet ein, das hier von der Wahrnehmung, dort von der Denkthätigkeit berührt, an keiner Seite scharf abgezeichnet ist, in das Wahrnehmen und Denken hinüberstreifen, wie sie selbst über ihre Grenzen in das Gebiet dieser Thätigkeiten eindringt. Darum, wie mit Rücksicht auf Platon, der die *φαντασία* als Mischung von *αἴσθησις* und *δόξα* angesehen hatte [1]), widmet Aristoteles der Unterscheidung dieser Seelenthätigkeiten eine ausführliche Besprechung [2]).

Aus der Zwischenstellung der *φαντασία* erklärt sich der Widerspruch, dem Aristoteles zu verfallen scheint, wenn er bald ihr mit *νοεῖν* und *αἰσθάνεσθαι* dieselbe Stelle anweist, weil alle drei erkennender und unterscheidender Natur seien [3]), bald sie eine Art des Denkens nennt [4]), bald dem Wesen nach mit der Wahrnehmung zusammenfallen lässt [5]) und endlich an anderen Stellen es zweifelhaft lässt, ob sie nicht etwas von allen anderen Seelenthätigkeiten durchaus Verschiedenes sei [6]).

Vor Allem aber ist ihre Identität mit der Wahrnehmung festzuhalten. Sie wird ja als sinnliche Affection in den Sinn-

---

1) Soph. 264. A. B.

2) de anima III, 3. 428 a 1 – b 10.

3) de motu anim. 6. 700 b 19.

4) de anima III, 3. 427 b 27. ib. III, 8. 432 a 12. III, 10. 433 a 9.

5) de ins. 2. 459 a 15: *καὶ ἔστι μὲν τὸ αὐτὸ τῷ αἰσθητικῷ τὸ φαντασικόν, τὸ δ'εἶναι φαντασικῷ καὶ αἰσθητικῷ ἕτερον.* vgl. de mem. 1. 450 a 10 f. – 27 f. 451 a 16. de ins. 1. 459 a 21. Rhet. 1, 11. 1370 a 28. de somno 2. 456 a 26.

6) de anima III, 9. 432 a 31.

organen aufbewahrt, afficirt auf sinnlichem Wege das Centralorgan der Empfindung und ist nichts wie eine Bewegung des Wahrnehmungsbildes [1]). Dient ihr so dasselbe Organ wie der Wahrnnehmung, so werden auch die wichtigsten psychologischen Merkmale für beide gleich sein. Wie die Wahrnehmung, so schliesst auch die Vorstellung in eigentlichem Sinne die Allgemeinheit aus, welche den Begriffen zukommt [2]), nnd liefert nichts wie Einzelbilder, die ohne Verbinden und Sondern, ohne Bejahung und Verneinung von Merkmalen zu Stande kommen [3]). So ist denn auch nach der psychologischen Seite das Vorstellungsvermögen dem Wesen nach mit dem Wahrnehmungsvermögen identisch und nur der Erscheinung (*τῷ εἶναι*) nach sind sie verschieden, denn die Wahrnehmung wird durch eine Bewegung eines äusseren Objectes, die Vorstellung durch die innerer Affectionen erzeugt.

Doch das würde, wenn die physiologische Betrachtungsweise die allein massgebende gewesen wäre, nicht hingereicht haben, um die Vorstellung als eine Art des Denkens ansehen zu lassen. Aber die dualistische Anschauung ist bei Aristoteles so stark, dass dieser wie mehre andere Unterschiede gegen die Wahrnehmung und Aehnlichkeiten mit dem Denken hinreichen, um sie in nähere Verbindung mit diesem zu bringen und ihr ein Gebiet einzuräumen, das sonst als rein zum Denken gehörig betrachtet worden wäre. Diese Unterschiede von der Wahrnehmung gehen fast alle auf den Punkt zurück, der allerdings nirgends von Aristoteles klar ausgesprochen worden ist, dass die Wahrnehmung durch ein äusseres Object, die Vorstellung durch einen inneren Reiz erzeugt werde. Von Aristoteles werden folgende Unterschiede angegeben:

Die Thätigkeit des Vorstellens und Einbildens ist nicht an die Thätigkeit der Wahrnehmung gebunden. Eine energische

---

1) Oben S. 19 f. u. 28.

2) Eth. Nik. H. 5. 1147 b 3: *ὥστε καὶ διὰ τοῦτο τὰ θηρία οὐκ ἀκρατῆ, ὅτι οὐκ ἔχει τῶν καθόλου ὑπόληψιν, ἀλλὰ τῶν καθ' ἕκαστα φαντασίαν καὶ μνήμην.* vgl. de an. II, 5. 417 b 22 f.

3) de anima III, 3. 432 a 10: *ἔστι δ' ἡ φαντασία ἕτερον φάσεως καὶ ἀποφάσεως.*

Thätigkeit der Sinne bindet das Vorstellungsvermögen, undeutliche, verworrene Wahrnehmungen erwecken es [1]). Vor unserem inneren Auge stehen die mannigfachsten Bilder und Vorstellungen, wenn auch das äussere Organ geschlossen ist [2]) und bei gänzlicher Ruhe der Sinnesthätigkeit, im Schlafe, herrscht die *φαντασία* mit unumschränkter Macht und entfaltet die bunte Mannigfaltigkeit des Traumlebens [3]). Auch in Bezug auf Wahrheit und Falschheit unterscheiden sich Wahrnehmung und Vorstellung. Während die Wahrnehmung des jedem Sinne specifisch Wahrnehmbaren immer wahr, und nur die des accidentell (*κατὰ συμβεβηκός*) und des allen Sinnen gemeinsam (*τὰ κοινά*) Wahrnehmbaren bald wahr bald falsch ist, ist die Vorstellung nur in dem Einen Falle durchgängig wahr, wenn sie auf das den Sinnen specifisch Wahrnehmbare sich bezieht, das Object der Wahrnehmung selbst noch gegenwärtig ist und deutlich wahrgenommen werden kann [4]). Auch in der Ausstattung der Thiere kommt die Verschiedenheit dieser Thätigkeiten zum Vorschein. Sinnliche Wahrnehmung ist das gemeinsame Merkmal aller Thiere, Phantasie haben nicht alle, die niederen Arten sind von ihr ausgeschlossen [5]).

Auf diese Unterschiede zwischen Wahrnehmung und Vorstellung gründet Aristoteles die Verwandtschaft von Denkthätigkeit und Vorstellung. Wie schon die Vorstellung von inneren Reizen herrührt, darum thätig sein kann, wenn auch

---

[1]) de anima III, 3. 428 a 12 f.

[2]) ibid. 428 a 16.

[3]) ibid. 428 a 6: *αἴσθησις μὲν γὰρ ἤτοι δύναμις ἢ ἐνέργεια, οἷον ὄψις καὶ ὅρασις, φαίνεται δέ τι καὶ μηδετέρου ὑπάρχοντος τούτων.* Wenn *μηδετέρου τούτων*, wie es doch nicht anders möglich ist, auf *δύναμις ἢ ἐνέργεια* sich bezieht, so kommt der Widersinn heraus, dass eine Vorstellung möglich sei ohne Thätigkeit und Vermögen des Wahrnehmens. Vergleicht man die Parallelstelle de ins. 1. 458 b 3: *εἰ δὲ χρῆσις ὄψεως ὅρασις καὶ ἀκοῆς τὸ ἀκούειν καὶ ὅλως αἰσθήσεως τὸ αἰσθάνεσθαι, κοινὰ δ' ἐστὶ τῶν αἰσθήσεων οἷον σχῆμα . . . ἴδια δ' οἷον χρῶμα . . . ἀδυνατεῖ δὲ πάντα μύοντα καὶ καθεύδοντα ὁρᾶν . . . δῆλον ὅτι οὐκ αἰσθανόμεθα οὐδὲν ἐν τοῖς ὕπνοις*, so wird es wahrscheinlich, dass nach *καὶ ὅρασις* mindestens Ein Satz ausgefallen ist.

[4]) ib. 428 b 17—30.

[5]) Vgl. oben S. 8.

die Wahrnehmung ruht und nur bei den Thieren sich findet, die ein höheres als bloss sinnliches, die ein inneres Leben führen, so ist in noch weit höherem Grade das Denken eine von den äusseren Objecten unabhängige Thätigkeit, und das Vorstellen zeigt sich nur als die niedrigste Stufe dieses aus uns selbst thätigen Vermögens. Daher nennt Aristoteles einmal, wenn auch nur hypothetisch, das Denken eine Art Vorstellung [1]), öfters aber die Vorstellung eine Art des Denkens [2]) und de anima III, 3. 427 b 28 wird sogar die Vorstellung eine der grossen zwei Classen genannt, in die das Denken sich theile, indem die Bildung von Vorstellungen als der Grundlage des Denkens der verbindenden und sondernden, urtheilenden Reflexion (*ὑπόληψις*) gegenübergestellt wird.

Aber Aristoteles geht noch weiter. Auch das allgemeine Bild von Objecten, das nicht auf dem Wege sinnlicher Affection, sondern nur durch ein verallgemeinerndes Denken erzeugt werden kann, wird von Aristoteles, wie früher erwähnt, *φάντασμα* genannt [3]) und damit wäre denn auch die *φαντασία* aus dem Gebiete sinnlicher Erscheinungen in den Bereich begrifflicher Processe eingeführt. Aber dieser eine Fall bleibt vereinzelt, denn der Entstehung und dem Wesen nach ruht sie auf organischen Bedingungen und die Unterschiede sind zu gross, welche sie von der Denkthätigkeit trennen.

Die Unterschiede, welche Aristoteles selbst angiebt, sind freilich auch hier nur äusserlicher Art. Er unterscheidet im dritten Cap. des dritten Buches seiner Psychologie drei Arten des Denkens: *νοῦς*, *ἐπιστήμη* und *δόξα*, beweist die Verschiedenheit der Vorstellung von den ersten zwei mit der kurzen Bemerkung, *νοῦς* und *ἐπιστήμη* seien immer wahr, die Vorstellung aber bald wahr, bald falsch und zählt [4]), ohne auf den Grund der Sache einzugehen, einige Gründe auf, die beweisen, dass auch Vorstellung und Meinung nothwendig

---

1) de anima I, 1. 403 a 8.

2) de anima III, 8. 432 a 12. III, 10. 433 a 9. vgl. noch III, 7. 431 a 14. 17. 431 b 2 f. III, 8. 432 a 8. de mem. 1. 449 b 30 f.

3) Oben S. 30 f.

4) de an. III, 3. 428 a 16 f.

von einander zu unterscheiden seien. Mit einer Meinung sei Glauben, Ueberzeugung und Einsicht verbunden. Wäre nun *φαντασία* nichts wie Meinung, so müssten auch die Consequenzen derselben, also auch Einsicht, allen Geschöpfen zukommen, die *φαντασία* besässen. Viele Thiere aber hätten zwar *φαντασία*, aber nicht Einsicht [1]). Ebensowenig sei sie, wie Platon annahm [2]), eine Verbindung von Meinung und Wahrnehmung, wie es in dem Falle möglich wäre, wenn eine Vorstellung sich mit einer undeutlichen Wahrnehmung verbindet und so eine Scheinwahrnehmung erzeugt, von der wir denn in gewissem Sinne zugleich eine Wahrnehmung und Meinung haben. In diesem Falle hiesse Vorstellung oder Einbildung die Meinung über Etwas, das wahrgenommen wird und zwar nicht *κατὰ συμβεβηκὸς* wahrgenommen wird, denn sonst fiele ja *φαντασία* mit *δόξα* gänzlich zusammen [3]). Dass sie nun eine solche Verbindung von *δόξα* und *αἴσθησις* nicht ist, erhellt daraus, dass wir zugleich eine Vorstellung und eine ihr ganz entgegengesetzte Meinung haben können. Der *φαντασία* ist die Sonne fussgross, der Meinung grösser als die Erde. Wäre nun *φαντασία* und *δόξα* identisch, so müsste dasselbe Object in demselben Zeitmomente für dieselbe Seelenthätigkeit zugleich wahr und falsch sein. Das ist aber unmöglich, folglich sind auch *φαντασία* und *δόξα* als zwei verschiedene Seelenthätigkeiten anzusehen [4]).

Es möge jetzt, da wir am Ziele dieser Untersuchung sind, erlaubt sein, in kurzer Rückschau die Ergebnisse derselben zusammenzufassen.

---

1) ib. 428 a 22: *ἔτι πάσῃ μὲν δόξῃ ἀκολουθεῖ πίστις, πίστει δὲ τὸ πεπεῖσθαι, πειθοῖ δὲ λόγος· τῶν δὲ θηρίων ἐνίοις φαντασία μὲν ὑπάρχει, λόγος δ' οὔ.* Dass dies nicht zusammen mit dem Vorhergehenden 428 a 19—22 geschrieben sein könne, hat Torstrik erwiesen.

2) Soph. 264 A. B.

3) de an. III, 3. 428 b 1: *τὸ οὖν φαίνεσθαι ἔσται* (nach Trendelenburg's Conj. statt *ἐστι*) *τὸ δοξάζειν ὅπερ αἰσθάνεται μὴ κατὰ συμβεβηκός.* Tr. bezieht *κ. συμβεβηκὸς* auf *δοξάζειν*, aber die Stellung der Worte, wie der angegebene Sinn scheinen zu verlangen, sie auf *αἰσθάνεται* zu beziehen.

4) ib. 428 b 2 f.

Von den drei Bedeutungen, die nachweisbar auch bei Aristoteles das Wort *φαντασία* hat: „äussere Erscheinung", „Schein" und „innere Erscheinung" oder „Vorstellung", war es die letzte psychologisch nutzbare, die Platon zum Nachtheil seines Systems mit anderen Begriffen, mit Wahrnehmung und Meinung, verwechselt hatte. Aristoteles erkennt ihren selbstständigen Werth vollkommen an, sieht aber in der Vorstellungsthätigkeit keine geistige Macht, sondern nur die Function leiblicher Organe. In diesen werden sinnliche Affectionen aufbewahrt, allerdings nicht als todte Massen, nicht als starre Spuren der früheren Wahrnehmungsbilder, sondern als Reize, die, wenn sie nicht durch stärkere Bewegungen gehemmt werden, das Centralorgan der Empfindung, das Herz, abermals afficiren und hiermit die Vorstellungen erzeugen.

Diese mechanische Auffassnng wird von Aristoteles nur insoweit verlassen, als dem Princip seiner ganzen Psychologie entsprechend, alle Thätigkeit der Organe in der Beseelung des Leibes ihren Grund hat. Insoweit ist denn auch die *φαντασία* ein Seelenvermögen. Als Inconsequenz dagegen, die jedoch für die Theorie des Begriffes keine Folgen hat, musste es angesehen werden, dass auch allgemeine Bilder, die erst durch eine Denkthätigkeit erzeugt, Vorstellungen genannt werden.

Die Vorstellung ward nun die Grundlage vieler und wichtiger Erscheinungen des Seelenlebens. Als reproductive Einbildung ist sie die Quelle des Gedächtnisses, der Erinnerung, der Ideenassociation; als productive zeigt sie sich besonders in aufgeregten, leidenschaftlichen oder krankhaften Zustände, in Affecten, in der Fieberhitze, bei Melancholischen, bei verworrenen, undeutlichen Sinneswahrnehmungen und ganz ausschliesslich ist das Traumleben eine Gestaltung dieser Thätigkeit. Aber auch hier muss der Irrthum vermieden werden, als sei es eine selbstthätige, schöpferisch und rein aus sich heraus wirksame Thätigkeit, deren wundersame Macht in diesen Gestaltungen hervorbreche. Die seltsamsten Traumbilder, wie die Täuschungen aufgeregter Leidenschaften, die wirren Bilder des Fieberkranken, wie die herrlichen Gebilde dichtericher Verzückung haben ihren Ur-

sprung in organischen Zuständen und in dadurch veranlassten heftigen Bewegungen der Organe, durch welche die Affectionen verwirrt oder umgestaltet werden.

So bleibt durchgängig die Vorstellung oder Einbildung, denn ein vollkommen deckendes Wort war für φαντασία nicht aufzufinden, Bewegung des Wahrnehmungsbildes und als solche in innigster Verwandtschaft mit der Wahrnehmung, von welcher sie nur der Aeusserung nach getrennt ist, während Organ und Vermögen bei beiden zusammenfällt. Doch veranlasste es ihre eigenthümliche Mittelstellung zwischen Wahrnehmung und Denkthätigkeit, einige Unterschiede von der Wahrnehmung und andere Aehnlichkeiten mit der Denkthätigkeit, dass sie zuweilen geradezu eine Art der letzteren genannt wurde.

Wenn hiermit Bedeutung, Ursprung, Aeusserungsweisen und psychologischer Ort der φαντασία nach Aristotelischer Lehre dargestellt worden ist, so wäre es noch übrig, den Einfluss nachzuweisen, den sie auf das gesammte Seelenleben ausübt. Und Aristoteles erkennt einen solchen sehr wohl an. Die Vorstellung bereichert die Wahrnehmung, der ohne sie das Gebiet des accidentell Wahrgenommenen gänzlich fehlen würde [1]; ohne sie könnte die Sprache nicht zu Stande kommen [2]; sie ist die Vorbedingung des Denkens, dem sie durch die alle Begriffe begleitenden sinnlichen Schemata seine Klarheit giebt [3]; sie wird nebst der Wahrnehmung und dem Denken als Grundlage des Begehrens angesehen [4] und hat auch für die Kunst die grösste Bedeutung [5]. Aber die Besprechung aller dieser Punkte würde eine Ausführlichkeit verlangen, die mit der Wichtigkeit des Gegenstandes in keinem Verhältniss steht: sie muss daher hier unterbleiben.

---

[1]) Anal. post. II, 19. 99 b 35 f.

[2]) de an. II, 8. 420 b 32.

[3]) de an. I, 1. 403 a 8. — III, 3. 427 b 16. — III, 7. 431 a 17. — b 2 f. — III, 8. 432 a 8. 12. de mem. 1. 449 b 30 f.

[4]) de an. III, 9. 432 b 16. III, 10. 433 a 9 f. b 28. de motu an. c. 6. 7. 8. 11.

[5]) de mem. 1, 451 a 8. Probl. XXX, 1. Poet. XVII, 1455 a 32 XXII, 1458 a 34 f.

Uebersicht.

Einleitung . . . . . S. 5

Der aristotelische Text zur Lehre von der φαντασία . . . . » 6

Die Bedeutungen des Wortes φαντασία bei Aristoteles . . . . » 15

φαντασία als Seelenthätigkeit: Physiologische Grundlage und psychologische Bestimmungen . . . . . » 19

Aeusserungsweisen der Vorstellungsthätigkeit . . . . . » 32

Unterschiede zwischen φαντασία und den verwandten Seelenthätigkeiten . . . . . » 52

Druck der Universitäts-Buchdruckerei von E. A. Huth in Göttingen.

THE BORROWER WILL BE CHARGED AN OVERDUE FEE IF THIS BOOK IS NOT RETURNED TO THE LIBRARY ON OR BEFORE THE LAST DATE STAMPED BELOW. NON-RECEIPT OF OVERDUE NOTICES DOES NOT EXEMPT THE BORROWER FROM OVERDUE FEES.

WIDENER
BOOK DUE
NOV 3 2 1982
7636221

CANCELLED
WIDENER
BOOK DUE
DEC 2 2 1982
7610768

WIDENER
BOOK DUE
JAN CANCELLED
7706195
JAN 24 1983

WIDENER
BOOK DUE
FEB CANCELLED
FEB 4

NOV 11 1983 ILL
7751047
DEC

Ga 113.227.6
Ueber den begriff des wortes phanta
Widener Library 005522394
3 2044 085 100 766